كلمة العدد

دعوة للنظر

دوّن العرب المسلمون تاريخهم، وعرّفوا ببلادهم وشعوبها وأعلامها من خلال الأسفار القيمة والموسوعات الجليلة بدءاً من ابن إسحاق في مغازيه ومروراً بالطبري وابن الأثير والإدريسي وابن حوقل وابن خلدون والحموي وانتهاء بالسيوطي. ولا يتسع المقام هنا لتعداد أسماء مؤلفات كبار العلماء الأعلام التي تزخر بها المكتبة العربية في المجالات المشار إليها، وهي تدل على حضارة عظيمة وعلم راسخ.

من العلماء من أرخ لمشاهير الرجال أو كتب عن أقرانه المتميزين كابن العماد الحنبلي في كتابه شذرات الذهب وابن خلكان في وفيات الأعيان والصفدي في الوافي بالوفيات وابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات وشمس الدين الذهبي في سير أعلام النبلاء وابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة والسخاوي في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ونجم الدين الغزي في الكواكب السائرة وغيرها من كتب الرجال العامة أو المتخصصة، التي شهد الباحثون أنها تمتاز بدقة تسجيل الأحداث، وتتصف بتجرد مؤلفيها عن الهوى إزاء إطلاق الأحكام.

وكما ألف علماء الجغرافية المسلمون كالإدريسي وابن حوقل وابن خرداذبة وابن فضل الله العمري عن طبيعة الأرض ومسالكها ورسموها ووصفوها، فقد اهتم آخرون في التأليف بالبلدان، فعرفوها، وذكروا ما يتميز به كل بلد من غيره، كياقوت الحموي صاحب معجم البلدان، والبكري مؤلف معجم ما استعجم..

أما علماء الاجتماع فقد انصرفوا إلى دراسة الشعوب وعاداتها والحديث عنها، وسجلوا ملاحظاتهم القيمة وتعليقاتهم الدقيقة، وخرجوا بنظريات ذات شان، كصنيع عبد الرحمن ابن خلدون حين صنف كتابه «العبر» مع مقدمته المشهورة.

وساهم في تقديم مادة حية لعلم الاجتماع ابن بطوطة وابن جبير وابن فضلان وغيرهم، ممن تعد رحلاتهم دراسات ميدانية للبلاد التي زاروها، والشعوب التي اختلطوا بها ووصفوها.

لكن أمثال هذه الدراسات لم تستمر طويلاً، بل سرعان ما خبت جذوتها منذ القرن السادس عشر فاهملت بحوث كان يجب أن يقوم بها العلماء، وخاصة تلك المتعلقة بمناطق شبه الجزيرة العربية، وعلى الأخص منطقة الخليج التي كانت تحتاج إلى من يكشف عن جغرافيتها وسكانها وعاداتهم وأنسابهم وغير ذلك من شؤونهم.

في تلك الفترة (القرن السادس عشر) نشط الغربيون في إنشاء الجامعات والمعاهد ومراكز البحث، واهتموا بالتخصصات العلمية الدقيقة التي استقرت وراءها دوافع شتى سياسية واقتصادية ودينية وغيرها.. كما اخذوا - لخدمة تلك الدوافع أيضاً - بتنظيم رحلات فردية إلى الشرق الأدنى والأقصى. وواكب ذلك بدء مرحلة التنافس الأوروبي للسيطرة على البلاد العربية.. وكان تنافساً معتمداً على سلاح العلم، مرتكزاً على البحث المنهجي الجاد الذي تحدوه المعرفة..

وقدر للبرتغاليين أن يسبقوا إلى اكتشاف الخليج والسيطرة على الأماكن الاستراتيجية فيه والطرق الموصلة إلى شبه القارة الهندية وإيران.. وبقوا فيه مدة طويلة، يذيقون أهله الأمرّين.

واقتفى الهولنديون والفرنسيون أثرهم إلا أن بقاءهم كان محدوداً. فلما تبعهم البريطانيون انفردوا في السيطرة على الخليج وشبه الجزيرة عموماً.

ومنذ القرن السادس عشر وإلى اليوم لم تنقطع زيارات الرحالة الغربيين إلى المنطقة من ماركو بولو حتى مبارك بن لندن. وقد كتب هؤلاء عنها الكثير، وشملت كتاباتهم مختلف نواحي الحياة؛ سجلوا الحوادث اليومية، وتعرضوا للأنساب، وذكروا العادات والتقاليد، وتحدثوا عن الاقتصاد، وأشاروا إلى الدين، وتناولوا غير ذلك من شؤون المنطقة. وبعض هؤلاء شفع ما كتبه بصور معبّرة أو رسوم موضحة، مما ترك في أذهان القراء الشرقيين والغربيين على حد سواء أثراً بالغاً. أما المبعوثون منهم فقدموا تقاريرهم التي اعتمدتها حكوماتهم، وبنت عليها قرارات اتخذتها محوراً أو ركيزة في سياستها نحو هذه المنطقة.

والباحث اليوم إذ أراد تعرف مسألة عن منطقة الخليج تاريخية كانت أم جغرافية أم غير ذلك لابد له من الرجوع إلى ما كتب أولئك، وهنا مكمن الخطر؛ لأنّ هؤلاء لم يكونوا كلهم على مستوى واحد من العلم أو التخصص أو الدقة، وقد اختلفت منازعهم وتعددت أهواؤهم؛ فمنهم من جاء بقصد التجسس السياسي، وبعضهم قدم لأغراض التبشير ونشر النصرانية، وآخرون دفعهم الفضول لزيارة الشرق يحدوهم ما فيه من سحر وإغراء.

وإذن فاعتماد هذه الكتابات والرحلات والوثائق مصادر لا يأتيها الباطل من بين

يديها ولا من خلفها خطا بيّن وظن باطل.. والبحث العلمي الذي ياخذ به اهل العلم انفسهم يتطلب منا إعادة النظر في تلك المخلفات ووضعها بالميزان الصحيح وعرضها على الفحص المنهجي، حتى نخلص إلى الحكم الصحيح عليها. وعندئذٍ تظهر مدى صلاحية الرجوع إليها بوصفها مراجع مقبولة أو كلاماً مرفوضاً.

ثم يحسن كذلك أن نتعرف أثر تلك الكتابات والتقارير في وضع المنطقة السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني في الماضي والحاضر، وتخمين اثرها على المستقبل.. كما ينبغي بعدئذ أن نقف على الدوافع والوسائل والغايات التي تكمن فيما بين أيدينا من وثائق ونصوص..

كل ذلك لا يمكن أن يتضح إلا من خلال ندوة جادة رصينة، تقيمها مؤسسة علمية متخصصة، تشاركها هيئات ثقافية معينة، يتحدث فيها علماء متخصصون متجردون، يستطيعون أن يصلوا إلى حقائق تكشف عنها بحوثهم المنهجية، ليقدموها إلى أصحاب الحل والعقد ومثقفي اليوم والغد. وبذلك تنجلي حقبة من تاريخ المنطقة تراكم عليها غبار الزمن، وحالت الأيام دون خروجها من ظلمات الأقفال والأدراج إلى نور المعرفة والهدى. ولعل مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث يستطيع أن يقدم هذه النتيجة وأن يصل إليها في الندوة التي دعا إليها في أبريل/ نيسان القادم عن الرحالة والمبعوثين إلى منطقة الخليج.

نسال الله تحقيق المسعى والوصول إلى الغاية المنشودة.

د. عبد الرحمن فرفور

روعة الاقتراب من شعر ذي الرمة

الدكتور تامر سلوم سلوم
أستاذ النقد الأدبي والبلاغة بجامعة تشرين
اللاذقية – سوريا

يقول ذو الرمة (من الطويل):

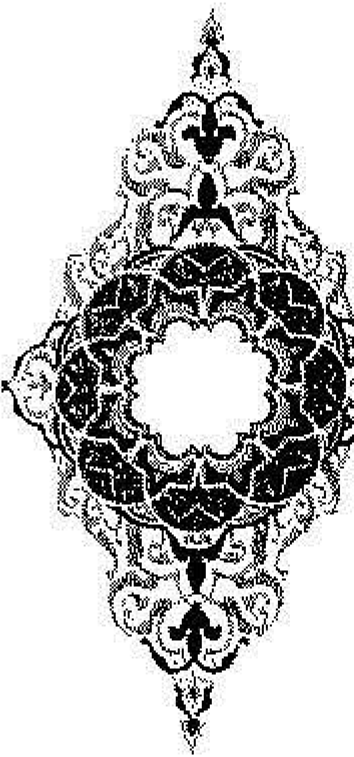
وقــفتُ على ربعٍ لميّــة ناقــتي
فــمـا زلتُ أبكي عنده وأخـاطبـه
وأسقيه حتى كاد مما أبثُّه
تكلّمني أحـجـارُه ومـلاعـبُـه

إن دراستنا المنتواة محاولة لفهم جماليات التشكيل الصوتي الموروث. وهذا الفهم يأتي أولاً عن طريق محاولة في فهم أسس عمل النقاد العرب المتقدمين على التشكيل الصوتي. لكنه يذهب إلى منحى أبعد وأعمق من ذلك. ويأتي أيضاً ليلغي الثنائية الآلية الحادة بين مبنى المكون الصوتي ومعناه، بين الدلالة الإشارية الموجهة، وبين ما نسميه فاعلية التشكيل الصوتي. ويجعل دراسة التركيب الصوتي من جديد عنصراً هاماً في توضيح جماليات الشعر وتكوين المعنى.

وإذ أبدأ بتسجيل تصوري لنشاط التشكيل الصوتي الجمالي وعرض اتجاهات أساسية في فهم المعنى فإنما أفعل ذلك إيماناً بأهمية التراث الذي ننتمي إليه، وصعوبة تحليل العمل الأدبي ومواجهته، وضرورة البحث عن أدوات أكثر نضجاً للفهم.

يقول ذو الرمة (من الطويل):

وقــفتُ على ربعٍ لميّــة ناقــتي
فــمـا زلت أبكي عنده وأخـاطبـه
وأسقيه حتى كاد مما أبثُّه
تكلّمني أحـجـارُه ومـلاعـبُـه



علي أي وجه نفهم التشكيل الصوتي في هذين البيتين؟ هل نفهمه كما يفهمه عبد القاهر وابن جني وغيرهما من فلاسفة اللغة. هؤلاء جميعاً يذهبون إلى أن التركيب الصوتي يتألف من مجموعة من الصفات الصوتية أو مجموعة من الأصوات المجهورة والمهموسة الشديدة والرخوة، الصحيحة والممدودة أو غير ذلك من الأصوات الأخرى المضمومة أو المركبة بعضها إلى بعض تركيباً ساذجاً بسيطاً، ينطوي على حل نهائي للعناصر المركبة. أي أن هناك مستوى أول أو وظيفة إشارية مفروضة على الأصوات، لا يصح أن نتعداها أو نخرج عن إطارها. هذا التصور يلغي سعة الاحتمالات التي ينطوي عليها التركيب، ويبعدنا عن التيارات القوية في قلب البناء الصوتي، تلك التيارات التي تستعصي على التحليل والتفكيك.

إننا نقرأ في هذين البيتين شيئاً أقرب إلى تحية العزلة والغربة. وما إن يقف الشاعر على أطلال (ميَّة) حتى ينبثق لنا هذا الإحساس من ذلك الصوت الخافت المتقطع أو تلك الرحلة المضنية في أعماق النفس، أو من تلك الشكوى الحزينة المبرحة والعبرات الغزيرة التي تمتزج بذكرياته المدفونة بين الأطلال، أو من هذه الصور القريبة التي توشك أن تخطو نحونا. **وقيمة التشكيل الصوتي هنا هو انه يذوب في هذه المواقف الوجدانية المتشابكة فتستحيل تلك الأصوات (المجهورة والمهموسة، الصحيحة والممدودة..) إلى نبضات قلب الشاعر المتموجة وزفراته المحرقة. كما تستحيل تلك المقاطع (الطويلة والقصيرة. المنبورة وغير المنبورة) إلى زوايا عميقة في وجدان الشاعر تتجمع فيها كل أصوات الماضي وهموم الحاضر.**

فاجتماع الطول والنبر في كلمات مشحونة داخل سياقها بالأسى والحيرة (وقفت، ربع).

ب ×– ب   ×ب – ×– –   ب – ×ب   ب – ×ب –[1]

وقفت على ربع لميّة ناقتي

×ب – ×–   ب ×– –   ×ب – ب   ب – ×ب –

فما زلت أبكي عنده وأخاطبه

ب – ×–   ب ×– ×–   ب ×– –   ب – ×ب –

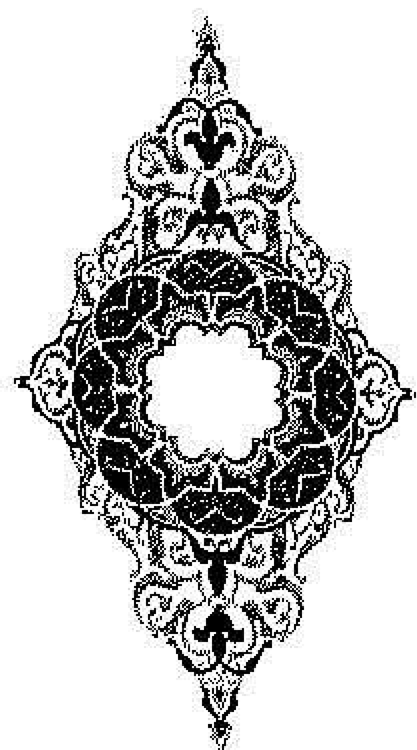
وأسقيه حتى كاد مما أبثه

ب – ×ب   ب – – –   ×ب – ب   ب – ×ب –

تكلمني أحجاره وملاعبه[1]

– هذا الاجتماع – يزيد من إحساس الشاعر بالضياع والغربة، ويمنحه فرصة أطول لاسترجاع أوهامه التي يرعاها وذكرياته التي يعيش عليها، وفي (أبكي) يتيح له هذا الاتفاق (×–) أن يتلمس أعماق مأساته وأن يدرك عمق الصراع النفسي العنيف الذي يعاني منه والضعف الذي يخضع له. ثم إن وقوع النبر اللغوي بعد ذلك على أربعة مقاطع متتالية، (×–)، (×–)، (×–)، (×–) نمو في هذه المواقف الوجدانية واستمرارها، حتى لكأن تلك المقاطع طبقة من الآلام تؤدي إلى مقاطع أخرى، وبالأصح، إلى طبقة أخرى تذوب فيها.

الإلحاح على البكاء يتجدد، وصورة البث والشكوى تتجدد، والماضي في ظل هذه المشاعر والأحاسيس يصبح حاضراً لا ينقطع. ومن أجل ذلك نقول: إن التشكيل المقطعي الذي يساق هنا



في مجال نفسي متقارب لا يصح فهمه بعيداً عن هذا المجال النفسي أو المنحى الوجداني، ومن الممكن القول بأن **هذه المقاطع الطويلة بأصواتها الممدودة المتوترة أو المشدودة تحتمل بإصرار مواجهة الشعور بالعزلة وتؤيد بطريقة لا شعورية فكرة المعاناة والقلق التي يبذلها الشاعر لإعادة الحياة إلى الربع.**

هذه المعاناة من الممكن أن تقرأ في ضوء التشكيل المقطعي الآخر (تنافر الطول والنبر) فالكلمات (أخاطبه، أحجاره، ملاعب) قد اكتسبت أهمية وجدانية وتأكيداً نفسياً عميقاً بفضل طول المقاطع

(خا)، (جا)، (لا)

(–)، (–)، (–)

ووقوع النبر اللغوي بعدها على: الطاء، والراء، والعين، أي على مقطع قصير (بٌ) منح الشاعر قدرة في أن يلتمس في أعماقه صوتاً سواه يأنس إليه ويطمئن عنده. أو أن هذه «النواة الإيقاعية» (– بٌ) أعطت المنازل الموحشة قدرة على الحديث والنطق من ثنايا السياق.

وفي تردد «الوحدة الإيقاعية» (ب – –) كذلك جانب شعوري، لا نستطيع أن نهمله وإن كان غامضاً، هو **أن ذا الرمة كان يحاول أن يرتد إلى أعماقه، وأن يستشعر على الدوام، القرب من «مية»**. وتحول «الوحدة الإيقاعية» حيناً إلى (ب – ب).

هذه المقاطع الطويلة بأصواتها الممدودة المتوترة أو المشدودة تحتمل بإصرار مواجهة الشعور بالعزلة وتؤيد بطريقة لا شعورية فكرة المعاناة والقلق التي يبذلها الشاعر لإعادة الحياة إلى الربع.

يشير إلى تكرار محاولة الاتصال بمية، ويومىء – من وجه ما – إلى كل ما أهم الشاعر وأقلقه وأحزنه، و(الارتكان) نفسه (ب IL– I–)، (ب IL– ب) يعين على الإقرار بهذا، فوقوعه – دائماً – على مقطع طويل:

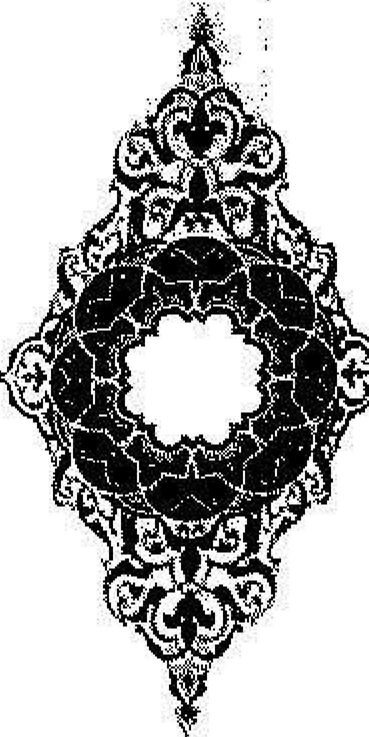
ب IL– I– ب IL– – I– ب IL– ب بIL– ب I–

وقفت على ربع لميَّة ناقتي...

يصور خوف الشاعر المفرط، كما يصور أيضاً دعوته الملحة لهذا الخوف بالبقاء فلا يزول. ولك أن تقول: إن هذا الخوف المفرط – الخوف من البلى والضياع – غير قائم في دنيا الحس. وفي التركيب الصوتي – أعني توافق الطول والارتكاز (– IL) الذي يقوم على مودة الخوف وحب الوحشة أبلغ إحالة لقوته وسيطرته، وأبلغ تقريب له إلى الحس والوجدان.

وليس التشكيل المقطعي أو الصوتي هو وحده الذي يخلق هذا الإحساس. فالظرف (عنده) إذا تذوقنا وجدانية السياق يفيد شيئاً من الإيناس حتى لكأن ذا الرمة يجثو تحت أقدام الربع يتلمس عندها ذكريات شبابه الضائع وحبه الذي انهالت عليه الرمال.

أو حتى لكأن الموت لم يأخذ بعد طريقه إلى هذا الربع، فلا يزال ندياً حياً يحمل الأنس والدفء والمودة. والتعبير بالمضارع الذي شغف به ذو الرمة: أبكي /أخاطبه/ أسقيه/ أبثه/ تكلمني/ لا يعني تجدد البكاء والمناجاة



والشكوى، وإنما يوحي بالاستمرار الشعوري لهذا الحدث أو ذاك، أو هو يوحي إلى ما يصاحب هذا التجدد من حالات وجدانية. **فالمضارع يعطي الموقع الوجداني للظاهرة المتجددة، ومن ثم فهو ينقلنا من تجدد البكاء والمناجاة والشكوى إلى ما سميناه بالعزلة النفسية أو الإحساس الملح بالغربة والانفراد.**

فاعلية التركيب تثري الاستعارة ثراءً حقيقياً وتجعل المعنى الشعري بخاصة رسماً دائرياً يصعب أن تقرر فيه نقطة البدء ونقطة النهاية.

وفي ضوء هذا التذوق الوجداني لمدلولات التعبير يمكننا القول بأن القصد من التعبير الاستعاري/ تكلمني أحجاره وملاعبه/ هو الإشارة الوجدانية للأحجار والملاعب، لأن الذي يستقر في النفس عنها ليس ما تغير منها أو تبدل، وإنما تستقر المعاني أو الأحاسيس المترتبة على هذا التغير أو التبدل. ومادية التعبير في هذا التشكيل الاستعاري هي في الحقيقة التي تعمل في بناء هذا التأثير. لأن التعبير الحسي ينفذ إلى العواطف والأحاسيس. ومن هنا **كان ذو الرمة حريصاً على تخير العناصر التي لا تقبل الزوال/ الأحجار/، والملاعب/، العناصر التي طالما قرب خياله منها واشتد إلفه بها ليكون أقدر على مواجهة الإحساس بالعزلة التي يعاني منها والاغتراب الذي يخضع له.**

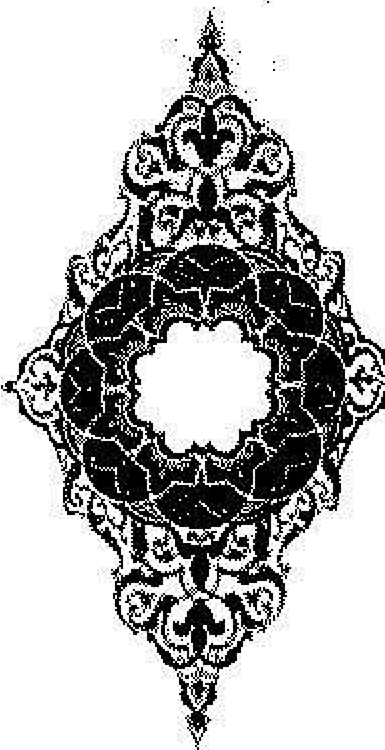
فاعلية التركيب تثري الاستعارة ثراءً حقيقياً وتجعل المعنى الشعري بخاصة رسماً دائرياً يصعب أن تقرر فيه نقطة البدء ونقطة النهاية. وكلما أمعنا في مسألة التركيب بدا لنا أن الشعر نشاط لغوي يولّد المعنى وأن فهم هذا الشعر – بوصفه نشاطاً متميزاً – لا يمكن استنتاجه من حقول أخرى. ومن واجبنا في مقام الإشارة إلى علاقة الاستعارة بالتركيب أن نتابع بعض الخصائص التي تؤلف جزءاً من نشاط الاستعارة الجمالي. وأعني بذلك السياق.

فالسياق جسم حي أو مجموعة من المواقف والإمكانات المتفاعلة، وفيه تقاطعات مستمرة. ولهذا وجب أن يرجع في تبين فاعلية الاستعارة وغيرها من مظاهر النشاط الخيالي الشعري إلى ما يؤنس عن وجودها أو يمهد لها من السياق. **وبعبارة أخرى إن السياق يكشف عن فاعلية الاستعارة ويرد إليها قيمتها الخفية ويعطي لبعض الإمكانات الكامنة فيها فرصة الوضوح والنمو.** ومعنى الفاعلية لا يُدرك إلا إذا أُدخلت الاستعارة في مساقها أو بيئتها الطبيعية. وبعبارة أخرى: إن الكلمات الاستعاريّة كالنبت تمتد جذوره بعيدة في مسافات أخرى، لذلك يحيل الشعر على الآثار الغائرة في النفس، وفي وسعها أن توحي بامتداد لا ينتهي. ففي قول ذي الرمة (من الطويل):

عشيةَ مالي حيلةٌ غيرَ أنني
بلقطِ الحصى والخطِ في التربِ مولعُ
أخطُ وأمحو الخطَّ ثم أعيدُهُ
بكفيَّ والغربانُ في الدار وقعُ

كـــأنَّ سناناً فـــارســـيـــاً أصـــابني
على كـبـدي ، بل لوعـةُ البـينِ أوجعُ

لانســـتطيع أن نـغـض الـنظر عن بـعـض التـيـارات الداخليـة التي تكمن فيـهـا قـوى وإمكانات غـيـر واعـيـة، وتذكـر في الاستعارة بعداً يمكن أن نغفله لو أهملنا فـاعليـة الخلق اللغـوي أو فـصلنا بين الاستعارة والمساق. ولكن رؤية هذه التيارات أو المواقف اللاشعورية – إن صح هذا التعبير – تحتاج إلى معاناة خاصة. ولا أظن أن محاولة تجديد التركيب اللغوي هو أن نقول: إننا بصدد مواقف معزولة، أو أن نقف عند حدود تجربة ذي الرمة الخاصة. ولا أظن الاستعارة نشاطاً خيالياً متمايزاً من الإيقاع والتنكير والجمل الفعلية والاسمية المتكررة وغير ذلك من مظاهر النشاط اللغوي الأخرى. إن لدينا نشاطاً لغوياً خاصاً يتردد بوضوح. ومن حق هذا التردد أن يكون ذا دلالة ولو كانت غامضة. ومن الممكن أن تقرأ في مثل هذا النشاط شيئاً غريباً أقرب إلى مودة الحيرة والبهجة بالعزلة والاغتراب. وما إن يجلس الشاعر إلى الأرض ويلتقط الحصى ويخط ثم يمحو ما يخط حتى ينبثق لنا هذا الإحساس. وهذا الموقف من أغمض المواقف التي يواجهها الشاعر وأقربها إلى التماس المودة من وحشة الطلل. **الشاعر يخط على الدوام لأنه يريد أن يلتمس صوتاً سواه. يريد أن يتأمل مية ويقرأ صورتها في الطلل. ولكنه لا يستطيع؛ فثم شيء من الحيرة والذهول يحول بينه وبين ما يهفو إليه، فيظل يخط في الأرض ويمحو، يؤكد أنه موجود حتى يظفر لنفسه بمكان يقربه من مية.** لقد خيّل إلينا أنه بلغ مية. فهي تبدو آناً جزءاً غائراً في التراب أو خطاً يرسمه في بقايا الدار. ولكن الخط يمحى أو لنقل مية ما تلبث أن تغيب. ومن الواضح أن مودة الحيرة – هذا الأمل الذي زعمناه – لا تتصور في ذهن الشاعر بمعزل عن أصوات الغربان التي لا تخلو من الهم والحزن، حقاً إن التقاط الحصى أو الخط في التراب لا يبدي مخاوف واضحة، ولكن لهذا النشاط الخيالي، أغواراً بعيدة. ومحو الخط ووقع الغربان في الديار لا يخلوان من المخاوف. ولذلك لا يمكن أن يبرأ هذا الموقف الذي شغل به ذو الرمة، تماماً من معالم الخوف والقلق. بل كان في الوقت نفسه أشبه ببحث وجداني شاق يحتاج إلى عناء وألم واغتراب. ولكنه يستحق كل ما يبذل فيه من حيرة وقلق وولاء ومحبة معاً. ولكن يبقى بعد ذلك أن نسأل: **كيف ألح ذو الرمة على فكرة الحيرة؟ ثم كيف كانت مودة هذه الحيرة ذات أهمية خاصة؟ أليس النشاط الاستعاري الذي آثره الشاعر دليلاً على أن له علاقة بمخاوفه وأهدافه؟ أليس لتوافق النبر والارتكاز أو لتنافرهما قيمة ما؟ وهل يُقصد بالقافية هنا شيء أكثر من التردد في فترات زمنية منتظمة؟** لدينا ظاهرة التنكير. التنكير في سياق النفي – مالي حيلةُ – ومعناها واضح. فالتنكير يحتمل إيحاءً بعيداً، وليس مرجعه إفادة الظل العقلي للنكرة. إذ المنحى الوجداني ينبغي أن يحسب له حساب. فالظل العقلي يوجب الجنس بمعناه

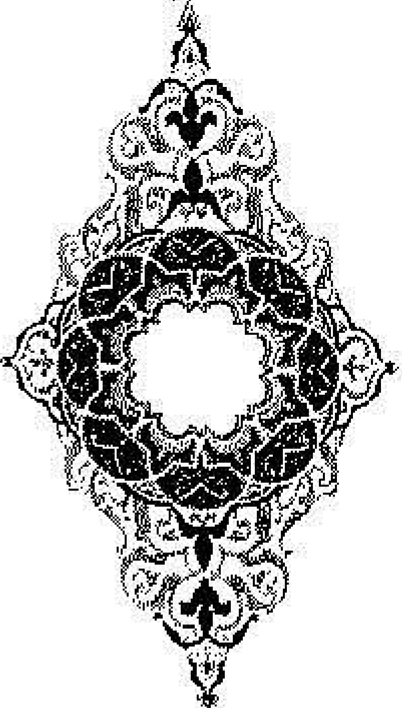


الاستغراقي. ولكن الاستغراق ليس غرضاً فنياً يقصد إليه وإن لاءم السياق. وليس مدار الأمر على الحيلة وحدها ولكن على موقع الحيلة من النفس وما يصحبها من الإحساس الكامن بالتوتر والقلق. ولذلك لا مناص من البحث عن غرض آخر يبرر التنكير، وسبيل ذلك أن نقول إن التنكير يفيد الشعور بالحيرة، ويتيح لها – كلما عرض لها الذبول – أن تنبعث وأن تتجدد. ومن الجائز أن يكون التنكير ذا دلالة أسطورية غائرة بحيث يعني توزع النفس وتفككها أو أنها في حالة أقرب إلى اللاوعي. وليس هذا غريباً فإن التعريف يناقض الحالة القائمة بيننا الآن. ويقترن في الحس بمألوف أو معهود. أو لنقل إن التعريف رمز غير بعيد إلى أن النفس في حالة من القوة والنظام التام أو وعي الذات. **ومهما يكن فإن التنكير هو الذي يبقي التسامي بهذه الفاعلية فيفيد في جلاء كاف أن مظاهر الحيرة والقلق والاغتراب التي يخضع لها ذو الرمة ويعاني منها، مستغرق فيها فلا يحس لها مدى ولا غاية.**

وتقرأ المضارع (أخط، أمحو، أعيده) فيخيل إليك أن الخط والمحو والإعادة تنطوي في داخلها على بواعث الحيرة وولائها معاً، ومن الممكن أن نفيد من هذا الزعم إذا دققنا النظر في فاعلية هذا النشاط اللغوي وتجاوزنا ما يسمى عادة باسم الموقف الإشاري أو الاستمرار في الحدث الذي تقتضيه طبيعة المضارع أو معناه اللغوي – كما يقول الناقد العربي القديم – فقد ينطوي المضارع على شيء واضح يمكن تسميته بالاستمرار الشعوري ويصبح الخط أو المحو ناموساً يتجدد الشعور به آناً بعد آن. وكأن المعنى اللغوي يستحيل إلى معنى بلاغي. وكأن فكرة الاستمرار لا تقوم – كما أشرنا – على مجرد الاستمرار في الحدث، بل تتضمن في الحقيقة ما هو أبعد من ذلك.

> **«إن العلاقات بين الإيقاع وبين المعنى – في أشكاله المتعددة – هي التي تعني دارس الشعر. وإن دراسة الإيقاع في الشعر بمعزل عن المعنى محاولة مشكوك في قيمتها».**

فالعلاقة بين الحيرة ودلالتها الماثلة في هذا النشاط اللغوي يحسن ألا تهمل في بيان ما نسميه استمراراً في الحدث. هذه التسمية التي تختزل المعنى في كيفية واحدة أقل من أن تعطي إمكانيات الشعر. فكرة الاستمرار الشعوري التي يوحي بها المضارع ليس من اليسير إهمالها. **فبنية المعنى لا تنطوي – إذن – على مجرد تجدد الحدث وإنما تنقل المتلقي من إثبات الخط والمحو من حيث هما حدثان يتجددان إلى ما يصاحبهما من حالات وجدانية**، ويحس المتلقي أن الخط والمحو من حيث هما حركتان متكررتان يحدث تكررهما موقفاً معقداً ذا طابع متناقض، أو رمزاً باقياً يتجدد بتجدد النشاط اللغوي نفسه، وذلك مقتضى فاعلية الخلق اللغوي أو كمال السياق. وما ينبغي أن نمر غافلين على البناء الصوتي الذي لا ينفصل عن الموقف الغامض الذي

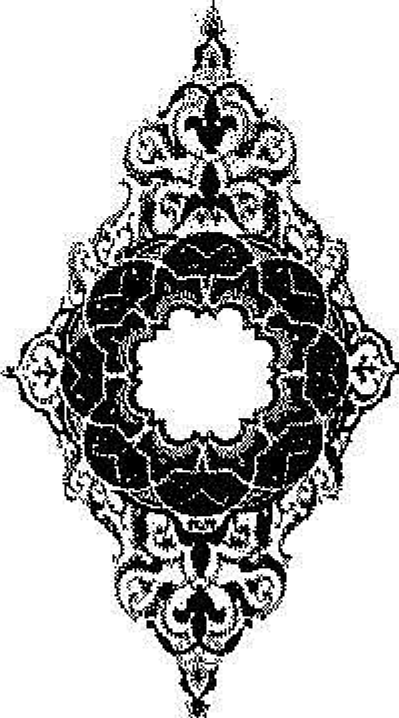


يحاول ذو الرمة مواجهته. وسواء علينا أقلتَ هذه مقاطع طويلة وقصيرة أم قلتَ هذا نبر وارتكاز وإيقاع وقافية. وإنما السؤال الحقيقي هو عن المعنى الذي يمكن أن يفهم من هذا البناء. وهذا ما ذهب إليه ريتشارد بقوله: «**إن العلاقات بين الإيقاع وبين المعنى – في أشكاله المتعددة – هي التي تعني دارس الشعر. وإن دراسة الإيقاع في الشعر بمعزل عن المعنى محاولة مشكوك في قيمتها**».

لدينا ظاهرة توافق النبر والارتكاز وبخاصة توافقهما في كلمات تنطوي – داخل سياقها – في فجاءة لافتة (لقط، أخط، أمحو، الغربان) وهذا التوافق يمكن أن يساعدنا – إلى حد ما – في تعرف بعض الإحساس بالحيرة والقلق الذي أشرنا إليه.

كذلك لدينا القافية. والقافية ظاهرة إيقاعية ولحنية تعبر عن مواجهة الحيرة والاغتراب. ويزكو هذا المعنى قليلاً عندما نقدر إحساس الشاعر بالقيم اللحنية. أو حينما ندرك أن المقاطع الطويلة التي تتألف منها القافية تتمتع بارتكاز واضح /- ـIIب - I/ لأن الارتكاز فيها يقترن بالطول وبأصوات مجهورة. وكأنه يحس أن في هذا الشغف محاولة للتغلب على هذا الموقف الغامض الذي يواجهه وكأن هذا التشكيل الصوتي يوضح أعماق شعر ذي الرمة ويفصح عن مشكلته الأساسية. **مشكلة الحيرة التي يرمز إليها باقتران الارتكاز – في القافية – بمقاطع طويلة وباصوات مجهورة خاصة.**

ونتيجة لذلك كله لابد أن نعيد التأمل في موضوع الاستعارة. ومن الممكن أن نلاحظ – إذا تجنبنا فكرة المناسبة والمقارنة – أن لوعة البين أو مشكلة الإحساس بالاغتراب لا تنفصل عن النصال الحادة التي استقرت في قلب ذي الرمة انفصالاً تاماً مستمراً، وليس هناك فاصل أو حدود مطلقة بين هذا الموقف والمواقف الأخرى التي يتضمنها السياق. وإذا عنينا بمثل هذه المواقف – وهي كثيرة – وجدنا أن اختيار زاوية (السنان) لابد أن يكون له مغزى. بل من اليسير أن نقول: إن هذه الزاوية جزء من ضمير ذي الرمة أو عقله. ولولا هذا الإحساس ماوجد ذو الرمة شيئاً يستحق البكاء أو التقاط الحصى أو الخلط في الرمال. الاغتراب يجعل ذا الرمة يتحدث إلى نفسه، ويحاورها في معنى الحياة ويلتفت إلى شيء آخر، إلى نشاط خيالي – أعني الاستعارة – يريد أن يبدد به هذا الإحساس، ولذلك يعتمد على فكرة (السنان) يريد من خلالها أن يزيل التوتر الناشيء عن الشعور بالحيرة ولكن هل يستطيع؟! كذلك نجد أن فكرة البين، أو الإحساس بالاغتراب، يدخلها تعديل – قليلاً أو كثيراً – إذا أدخلنا في الحساب الطاقة التي تنبثق من السنان. السنان – عادة – نصال حادة قاتلة. فإذا جعلنا وقع البين أو الإحساس بالاغتراب سناناً أو كوقع السنان فقد نسبنا إليه هذا الوصف، وبالأصح نكون قد أضفنا إليه هذه القوة الغامضة التي تحيط بالسنان. مثل هذه التأملات لابد أن نوليها الاهتمام حينما يتحدث الشاعر عن العلاقة بين الإحساس بالاغتراب وفكرة السنان.



فبواعث الوحشة، أو لنقل: إن فكرة الحياة من حيث هي ضرب من النفي والقلق الأبدي تغري الباحث بأن يلتمس في السنان معنى أساسياً يلقي ضوءاً على النشاط الخيالي الشعري الذي نواجهه. وكأن ذا الرمة الذي أثقله الشعور بالماضي. الماضي الذي لا يتكرر، كما يقول ذو الرمة نفسه في سياق الاستعارة:

وما يرجع الوجدُ الزمان الذي مضى

ولا للفتى من دمنةِ الدارِ مجزعُ

كأنه أحس أن الاغتراب إحساس لا يلغى تماماً. وأن الذي يفيء إلى حيرته ووحشته كالذي يفيء إلى همومه وأحزانه التي تقتله.

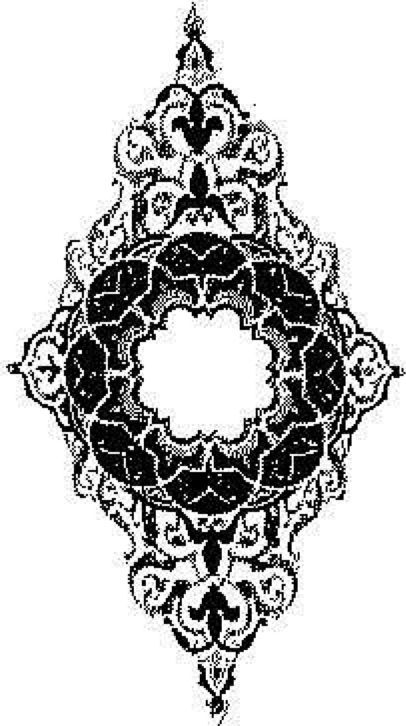
وبعبارة واحدة أريد أن أقول: إن الاستعارة **تعتمد اعتماداً قوياً على السياق. وإن الكلمات أو المواقف التي تدخل في بناء الاستعارة تأخذ، في ضوء فاعلية الخلق اللغوي - معنى جديداً - ليس هو - بالضبط - معناها اللغوي أو المعجمي، وإن سياق الاستعارة أو الانطباعات والارتباطات القائمة حولها يوسع مدلول الكلمات الأصلي ويحدث تغييراً جوهرياً فيه. وإن المتلقي من أجل أن يدرك فاعلية الاستعارة عليه أن يبدأ من الاستعمالات الماضية وأن يوجه اهتمامه إلى المواقف القديمة والمواقف الجديدة معاً.** ■

الحواشي

(١) يحسن التنبه إلى معنى الرموز الواردة في هذا البحث، فقد رمز للمقطع القصير بـ (ب) وللمقطع الطويل بـ (-) وللمزدوجة بـ (ب -) وللارتكاز الأساسي بـ (١١) وللارتكاز الثانوي أو الضعيف بـ (١) وللنبر اللغوي بـ (X).

المصادر والمراجع

- ابو اديب، كمال. في البنية الإيقاعية للشعر العربي. ط٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
- انيس، إبراهيم. الأصوات اللغوية. ط٣. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١.
- سلوم، تامر. نظرية اللغة والجمال في النقد العربي. اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٣.
- عياد، شكري. موسيقى الشعر العربي: مشروع دراسة علمية. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٨.
- الكاتب، محمد طارق. موازين الشعر العربي باستعمال الأرقام الثنائية. البصرة: مطبعة مصلحة الموانىء العراقية، ١٩٧١.
- مندور، محمد. الشعر العربي غناؤه، إنشاده، وزنه، في الميزان الجديد. ط٣. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، (د. ت.).
- النويهي، محمد. قضية الشعر الجديد. ط٢. بيروت، دمشق مكتبة الخانجي، دار الفكر، ١٩٧١.



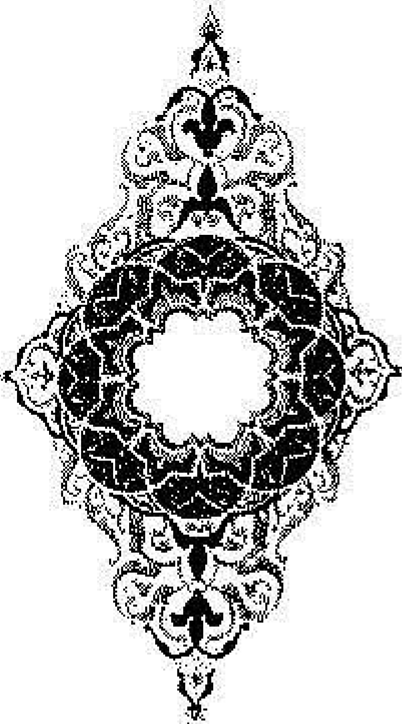
آفاق الثقافة والتراث - ع (١٠) ربيع الثاني ١٤١٦ هـ - سبتمبر (أيلول) ١٩٩٥ م

الحداثة والبنيوية في معرفة النص الأدبي

الدكتور جودت الركابي
دمشق

ما موقف الحداثة من النصّ الأدبي؟ وكيف نعالج اليوم النص وندرسه؟. هناك - في نظري - موقف تراثي، وموقف متأثر بالمدارس الفنية الحديثة وتيارات الأدب، فهل يجب أن نتخذ فقط طريقاً واحداً نابعاً من أحد هذين الموقفين؟ نبادر إلى القول: إننا لا نقبل السيرَ في أحد هذين الطريقين دون أن نأخذ بما له صلةٌ بالطريق الثاني.

إننا لا نستطيع أن نفهم نصّنا المكتوب بالعربية، مهما كان جنسه، دون أن نكون أولاً واقفين على تراثنا الأدبي والنقدي، وعارفين بأصول النص الأدبي القديم وخصائصه، هذه الأصول التي تستند إلى علوم اللغة والبلاغة والعروض والقافية إلى جانب هضم النصوص القديمة وتمثُّلِها. إنّ هذه المعرفة لازمة لازبة لكل من يتصدّى لنقد النص الأدبي الحديث، فكيف به إذا كان من صانعيه؟.



إن صانع النص الحديث إذا لم يكن واقفاً على أدبنا التراثي وعلوم آلاته لا يقدِر على إبداع نص جيد في حداثة جيدة. ولعلّ أولئك المقصرين الجاهلين بهذا التراث هم الذين يقدّمون لنا اليوم نصوصاً غير مقبولة، ويقولون: إنها حديثة، كي نقبل عجزها وضعفها.

الحداثة ليس معناها العجز، والحداثة لا تتطلب الجهل بالتراث، كما أن التراث لا يدعو

Afāq al-Ṭaqāfa Wa al-Turāṯ
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Jum`a al-Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة و التراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

☐ سنة One Year　☐ أكثر من سنة More Than One Year　☐ عدد السنوات # of Years

Issues # : .... : للأعداد　# of Copies: .... : عدد النسخ

Subscription Date : .... : ابتداء من تاريخ

☐ شيك Check　☐ حوالة مصرفية Bank Draft　☐ حوالة بريدية Postal Draft

Date : .... : التاريخ　Signature : .... : التوقيع

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات :
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً .
للأفراد : ٦٠ درهماً .
للطلاب : ٤٠ درهماً

في الخارج :
للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً .

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ - **بنك المشرق - دبي**

Payments should be made To Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc . # 0490906523 al - Mashriq Bank - DUBAI

Afāq al-Ṭaqāfa Wa al-Turāṯ　**آفاق الثقافة و التراث**

إشعار بالتسلم
Acknowledgment of Receipt

Name: .... : الاسم الكامل

Institution: .... : المؤسسة

Address : .... : العنوان

P.O.Box : .... : صندوق البريد

العدد ☐ Issue No　عدد النسخ ☐ No of Copies

اهداء ☐ Gift　تبادل ☐ Exchange　اشتراك ☐ Subscription

Date .... : التاريخ　Sig- .... التوقيع

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة و التراث

ص ب : ٥٥١٥٦ – فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) – دبي – الإمارات العربية المتحدة

Afāq al -Ṯaqāfa Wa al -Turāṯ

P.O.Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E

Stamp
الطابع
البريدي

Name: .... : الاسم

Address : .... : العنوان

Country : .... : البلد

Phone : .... : هاتف   P.O .Box : .... : ص ب

Fax : .... : فاكس

إلى الجهل بالحداثة، **ولهذا كان من الضروري أيضاً لمعرفة النص وإنتاجه الوقوف على تيارات النقد الحديث ومعرفةُ مدارسه المختلفة لجني المفيد منها**. هذان الموقفان لابد من تمازجهما من أجل إنتاج النص الأدبي العربي المبدع، ومعرفتِهِ معرفةً صحيحة.

وعلى هذا لابد من دراسة النص دراسة لغوية وبلاغية وموسيقية بأسلوب جديد مع بيان نزعته المضمونية سواء أكانت واقعية أم رومانسية أم وجودية أم مادية أم غيرها. وكثيراً ما تختلط هذه النزعات في النص، فلابدّ من تبيانها وردِّ النص إلى نزعته الأصلية أو النزعة المهيمنة عليه. وفي كل هذا يجب الغوص في التحليل وتفكيك النص ثم إعادة تشكيله وبيان تأويلاته المتعددة ودلالاته وأثره في المتلقّي. وهنا تنتصب أمامنا المذاهب المختلفة من بنيوية، وكلية، ونفسية، واجتماعية، وتاريخية، فنستفيد منها في تحليلاتنا دون أن نقحمها إقحاماً.

هذه العملية المتعددة الأطراف في تحليل النص تتشابك فيها المعرفة العلمية بالتراث، والمعرفةُ العلمية بتيارات النقد الحديث، ولكن الخطأ الذي يقع فيه بعض المبدعين وبعض النقاد أنهم يهملون هذين الأمرين معاً أو أحدَهما، ثم يتعصبون لنظرية جديدة واحدة أو مذهب دخيل دون أن يدركوا أن نصَّنا العربي له خصائصه في ذاته، وهذه الخصائص نابعة من عبقرية اللغة العربية.

لنرَ الآن ما موقفنا من بعض هذه النظريات الحديثة:

إن معالجتنا للنص قد طرأ عليها تجديد منذ عصر النهضة الحديثة التي عرفها أدبنا في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع هذا القرن العشرين. فبعد أن كانت هذه المعالجة تقتصر على تفسير النص وشرحه لغوياً وبيان ما فيه من صُوَرٍ بلاغية وبديعية مقلدين بذلك النقد القديم، أخذنا نتدرج في فهم الأبعاد الأخرى للنص دون الاقتصار على التفسير، ذلك من جراء اطلاعنا على الثقافات الأجنبية وقراءة كتابات بعض النقاد الغربيين ولا سيما الفرنسيين منهم أمثال: جول لوميتر ولانسون وبرونو تيير وغيرهم، فاكتسى عندئذ نقد النصوص حُلَّةً علمية جديدة واكتسب نظرةً عميقة في فهم مرامي الإبداع فيها.

«إن المنهج البنيوي أثبت قدرته على كشف ما لم يكن معروفاً من خصائص الشكل والظاهر، واستطاع أن يصل إلى العام والمشترك، وإلى ما هو علمي وإلى ما هو منطق، كما أثبت هذا المنهج خصوبته، فاعتمده الباحثون في دراسة الأساطير وفي دراسة العقليات البدائية في ميادين عدة، منها ميدان النقد الأدبي».

كما أن نشاط الدراسات اللسانية وتوغُّلها في أوساطنا الأدبية منذ دراسات فرديناند دوسوسور (١٨٥٧ - ١٩١٣)[1] حملت بعض نقادنا على الاهتمام بشكلية النص التي جاءت

بها نظرية البنيويّة. فما موقفنا من هذه النظرية، وماذا يمكن أن تقدمه من إسهامات في دراسة النص العربي؟.

تقول الناقدة اللبنانية يمنى العيد في كتابها «في معرفة النص»: «إن المنهج البنيوي أثبت قدرته على كشف ما لم يكن معروفاً من خصائص الشكل والظاهر، واستطاع أن يصل إلى العام والمشترك، وإلى ما هو علمي وإلى ما هو منطق، كما أثبت هذا المنهج خصوبته، فاعتمده الباحثون في دراسة الأساطير وفي دراسة العقليات البدائية في ميادين عدة، منها ميدان النقد الأدبي».(٢)

ثم تقول: «يستطيع النقد بالاعتماد على المنهج البنيوي أن يضيء بنية النص، أن يرى حركة العناصر، أن يصل إلى الدلالات فيه».(٣)

والناقدة يمنى العيد اهتمت بدراسات أقطاب البنيوية - وجلُّهم من الماركسيين - أمثال الفيلسوف الهنغاري مؤسس البنيوية التكوينية لوكاتش (١٨٨٥ - ١٩٧١)، والباحث السوفيتي في المادية الاجتماعية باختين (١٨٩٥ - ١٩٧٥)، والمفكر الفرنسي ذي الأصل الروماني، الباحث في علم اجتماع الأدب غولدمان (١٩١٣ - ١٩٧٠)، ومارست تطبيقها على النص الأدبي.

ولكن هل يمكننا عزل بنية النص عن مقوماته الأخرى كما يفعل أكثر من اتبع النظرية البنيوية التي لم يعد لها تألُّقُها القديم؟ هل النص حقاً معزول عما يسمونه «الخارج» عن النص؟.

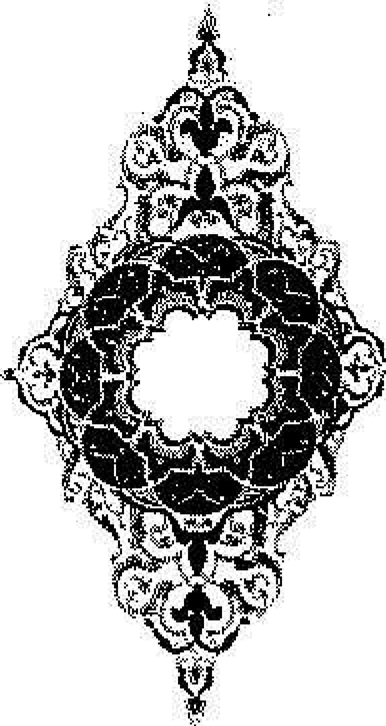
الجواب باختصار: لا، إذ لا يمكن فهم النص بفهم أحد عناصره فقط.

إن هذه الحقيقة هي التي دفعت الناقدة يمنى العيد - مع كونها من أنصار البنيوية - إلى التأكيد على علاقة النص بمرجعه وعلى رفضها إسقاط هذا المرجع محاولةً كشف حضوره في بنية النص الأدبية، وهذا من فضائل نظرتها النقدية التي تعدَّت النظرة الشكلية. إن مراجع النص لا بدَّ من فحصها والرجوع إليها، ومن هذه المراجع كاتبُ النص، حياته ونفسيته، الواقع التاريخي والاجتماعي والنفسي والجمالي، وغير ذلك من الأمور، وعلى الدارس أو الناقد أن يدرس هذه المراجع من أجل تعرّف النص.

> **والناقد الحصيف هو الذي يرى ما لا تراه العين، المرجع حاضر دوماً في النص، وعلى الناقد أن يدرس هذا المرجع، ويدرس أثره في النص، سواء أكان لغوياً أم نفسياً أم تاريخياً...**

البنيويون يودون قَصْر نظرهم على ما يرون، إنهم يرون الكلمات والحروف، ولكن، في داخل النص مفاهيم أخرى أتت من الخارج؛ هناك النفس، وهناك المجتمع، وهناك الحياة بأسرها، والناقد الحصيف هو الذي يرى ما لا تراه العين، المرجع حاضر دوماً في النص، وعلى الناقد أن يدرس هذا المرجع، ويدرس أثره في النص، سواء أكان لغوياً أم نفسياً أم تاريخياً...

إلا أن هناك صعوبة في رؤية مراجع النص، وعلى الناقد أن يجدها لسببين: أولاً لمعرفة النص وثانياً لتقويم النص، إذ



لا يمكن تقويم النص دون مراجعه، وكذلك لا يمكن معرفة النص دون إيجاد مراجعه فيه، من هنا جاءت نظرة الناقد المتعددة الأطراف، فلا تكفي أبداً دراسة البنية، لأن البنية ليست معزولةً عن مراجعها.

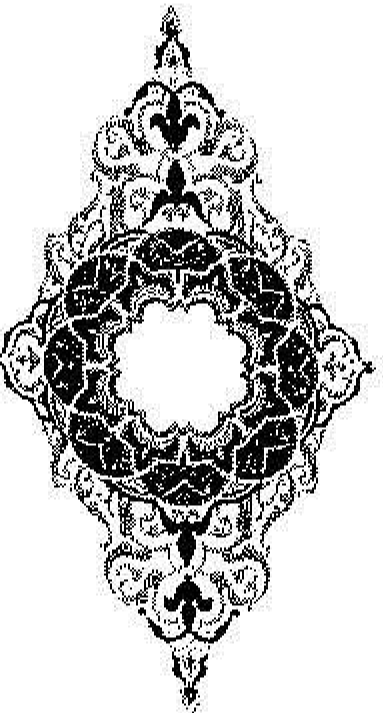
وأقول: هذه المراجع كلها ليست في الأصل أدبية ولكنها من مكونات النص، ولكلٍّ منها دروه في تكوين النص، وقد أصبح أكثر النقاد اليوم يؤكدون على علاقة النص بمرجعه، حتى إن البنيويين أنفسهم لم يعودوا يرغبون بإسقاطه.

إن الخطاب الأدبي ليس مجرد لغة وإن كانت اللغة مادتَّه، وإذا كان للأديب حريةٌ في خلق بنية نصه فلتكن هذه الحرية محافظةً على سلامة قواعد اللغة، أما الخروج على أصولها فيكون في الفن لا في الكيان، وقد يكون هناك تمرُّدٌ في الخطاب الأدبي على اللغة، ولكن هذا التمرد يكون في الشكل دون الإجحاف بقواعد اللغة وأصولها، ويختلف هذا التمرد باختلاف الأجناس الأدبية من شعر وقصة ورواية ومسرحية ومقالة... بمعنى أنه تختلف أشكال الصياغة وتبقى الدلالات أو التعبير مع المحافظة على سلامة اللغة.

وتعترضنا هنا مشكلة رسم الواقع، فليس من الضروري أن نصل في النص الواقعي إلى المطابقة؛ لأن مخيّلة الكاتب ليست آلة فوتوغرافية، وإنما هي آلة وإحساسٌ أداتها اللغة. ولكن هل يمكن لهذه الواقعية أن تصل إلى تجديد اللغة؟ بعضهم يطالب بهذا التجديد بالعودة إلى ما ينطِقُه الفرد، أي إلى اللهجات، نعم اللهجة شيءٌ مساعد لفهم الواقع ولكنها ليست البنية الأصلية للّغة، يمكن استعمال اللهجة لرسم صورة، ولكن هذا يكون من تزيينات اللغة وليس من أصل اللغة، عندما نرسم لوحةً نستعمل الألوان ونستعمل الخيال، فالألوان المادية يمكن أن يضاف إليها بعض «اللطخات» من ريشة الرسام، ولكن هذا الرسام يبقى دوماً عارفاً بأصول الرسم... أصول الرسم في الكتابة هي اللغة، و«اللطخات» هي هذا المنطوق أحياناً الذي يزخرف النص اللغوي، ولا يضيره ما دمنا نعترف بأنه شيء مضاف دخيل، وليس أصلاً. وأقول: إذا تخلخلت البنية العربية للنص نكون قد قمنا بهجرة غريبة عن أصالتنا وكتبنا بلغة غيرنا، لغة الغرباء! إن البنية الواقعية الأصلية هي الصياغة التي ترتاح إليها النفس.

إذا تخلخلت البنية العربية للنص نكون قد قمنا بهجرة غريبة عن أصالتنا وكتبنا بلغة غيرنا، لغة الغرباء! إن البنية الواقعية الأصلية هي الصياغة التي ترتاح إليها النفس.

واهتمامنا اليوم بالصياغة هو الذي قاد نقادنا الجدد إلى التمسك ببعض النظريات التي تهتم باللفظ أكثر من اهتمامها بالمعنى وبضرورة التناغم فيما بينها، **ولكن الصياغة الجيدة ليست تفكيك النص، وهذا الذي يدعوني اليوم - كما دعا غيري - إلى عدم النظر بعين الرضى إلى المذهب البنيوي الذي يجزِّئُ النصَّ ويهدمُه دون أن يحقق**



معرفة شعورية إبداعية بالنص ذاته الذي يجب أن يترك أثراً جميلاً في النفس وأن يكون منسجماً في جميع أجزائه. ولا يستطيع الناقد أن يصل إلى هذا الشعور ولا أن يلمس الانسجام فيه إذا اقتصر على البحث في مكونات النص اللفظية فقط.

إن البنية لا تُقْصَد لذاتها ولا تقدِّمُ لنا وحدها النصَّ الجيد، نعم إن النص يجب أن يؤدَّى بأسلوب فنّي، ولكن عليه أن يعبِّر عن موقف إنساني في عبارة موحية. وإذا نظرنا إلى ألفاظه فقط لم نستطع إدراك هذا الموقف الإنساني الناتج عن تلاحم الصياغة من ناحية وعن تلاحمها بالمعنى من ناحية ثانية.

هذه الملاحظات يجب أن تكون أساساً لمن يتخذ البنيوية مرتكزاً لتحليل النص. أما الشعر العربي القديم فقد كان له نظامه وكانت له موسيقاه متجسدةً في البحر والقافية، وفي اختيار التراكيب والألفاظ وتناغمها مما نسميه بالإيقاع الداخلي، هذا الإيقاع أراد بعض النقاد أن يجعلوه خاصاً بالنص الشعري الحديث، مع أن النص الشعري قد فقد – في غالبيته – حسَّه الموسيقيّ الذي هو من أول خصائص الشعر، وإننا لنرى أن القصيدة الحديثة التي نستحسنها اليوم هي تلك التي تحافظ على موسيقا الشعر وتنبعُ من معطيات العروض لا من بحوره، بل تأخذ منها بعض التفاعيل أو تفعيلة واحدة وتجعلها حسب نظام جديد يحقق للشعر الحديث الإيقاع اللازم لكل شعر.

نعود الآن إلى مشكلة الوضوح والغموض في النص الأدبي الحديث، **ونلاحظ أن أكثر ما يكتب من النصوص الحديثة الشعرية أو النثرية يتّصف بالغموض، فهل هذا دليلٌ على الحداثة؟ وهل يجب أن تكون الحداثة غامضة؟.**

في الواقع إن ثمة غموضاً مشروعاً وآخر غير مشروع.

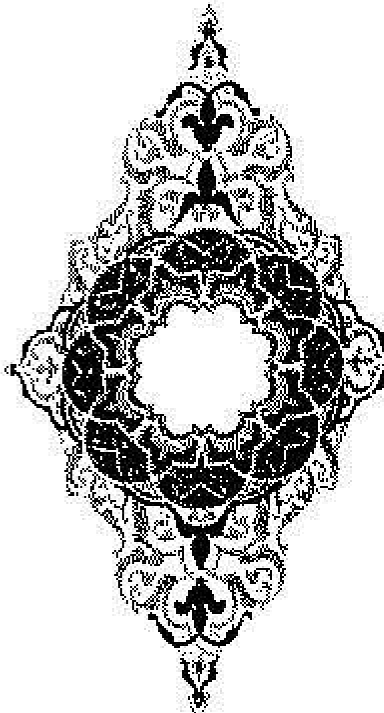
> **الشاعر ينظم للناس ولا ينظم لذاته، وليس على الشاعر أن يطلب من القارئ أن يفهم الصورة الذاتية التي هي في ذات الشاعر، بل عليه أن يُقدِّمَ له مفاتيحها في نصّه.**

أما الغموض المشروع فهو ما يقتضيه الرمز والإشارة، ومع هذا فإن الرمز عليه أن يكون قابلاً للفهم، وعلى الشاعر أو الكاتب أن يقدّم مفاتيحه لقارئه،لأنه إنما يكتبُ له لا لذاته، وليس على القارئ أن يفهم رموزَه التي يمكن أن يحتفظَ بها لنفسه.

أما الغموض غير المشروع فهو الغموض المقصود، وله أسبابه:

أولها – في نظري – عَدَمُ الفهم، وقد قال لابروبير: «إن ما يُفهم جيداً يُعَبَّر عنه بوضوح»، فكثيراً ما يلجأ الكاتب إلى اللغة الغامضة ليسترَ عَدَمَ فهمه، مع أن الوضوحَ هو صفةٌ من صفات الكاتب الجيد وصفةٌ من صفات الفهم.

وثاني هذه الأسباب هو أخلاقي يعود إلى الافتقار إلى الشجاعة في مواجهة القراء، فالكاتب الغامض يُجْهِد قارئه ويريد إتعابه حتى لا يقوى على مناقشته. ولعمري إن السهولة في



الكتابة صعبة، وقديماً أشار النقاد إلى يُسمّى بالسهل الممتنع.

وهناك من يظن أن السهولة تُبْعِد الشعرَ عن خصوصيته، وأن السهولةَ لغة نثرية بينما الغموضُ هو لغةُ الشعر، وليس هذا بالصحيح إلا إذا كان يقصد منه الشعر الرمزي. ومع ذلك فإن هذا الغموض الذي يعتمد الرمز يجب أن يقدِّمَ للقارئ مفاتيحه حتى لا يبقى النصُّ مغلقاً. فالشاعر ينظم للناس ولا ينظم لذاته، وليس على الشاعر أن يطلب من القارئ أن يفهم الصورة الذاتية التي هي في ذات الشاعر، بل عليه أن يُقدِّمَ له مفاتيحها في نصّه.

الكتابة مسؤولية، وما دمتُ قد أخذتُ على نفسي أن أقدِّم شيئاً للقرّاء، إذن عليّ أن أكون مفهوماً، فالكاتب الغامض يخون رسالته، وعليه دائماً أن يفكِّرَ بقارئه، كثيرون من الكتّاب والشعراء يتصوَّرون أن ما في عالَمهم من أفكار سهلٌ على الآخرين، وهذا خطأ؛ إذ لا يجب أن نضع الذات في موضع الآخر، أقول هذا بالنسبة للكاتب والشاعر العبقريّ، فكيف بذلك الكاتب الذي لم يرقَ بعدُ إلى هذه المرتبة، فإذابه يتعمّدُ الغموض ليكون شاعراً حديثاً؟ ! ألا نرى اليوم طائفةً من الشعراء والكتّاب، أو ممن يسمُّون أنفسَهم كذلك، يعرضون على الناس نتاجاً بعيداً كل البعد عن فهم المتلقّي أو فهم القائل نفسه، وغايتُه من ذلك إخفاء عجزه بهذه «الخربشات» التي يسميها حداثة؟ !.

إن النصَّ الأدبي سواء أكان نصّاً قديماً أم حديثاً يجب أن يكون مُلْهَماً، وأن يكون جامعاً لسمات الإبداع الذي يأتي من الأصالة والوضوح وصحة التعبير وإشراقه، والنصّ البديع يُحْدِثُ فينا لذّةً فنية وراحةً نفسية تُبعد عنا القبحَ والظلم، وعلى الناقد أن يتلمَّسَ جميع المناحي التكوينية لهذا النص البديع الذي يحقِّقُ هذه اللذة وهذه الراحة.■

الحواشي:

١ – باحث سويسري، كان لمحاضراته التي نشرت في كتاب «دروس في الألسنية العامة» منذ عام ١٩١٦م أثر في بيان أسس البنيوية في المجال الألسني.

٢ – العيد يمنى، في معرفة النصّ، ص ٣٧.

٣ – المرجع السابق، ص ٣٨.

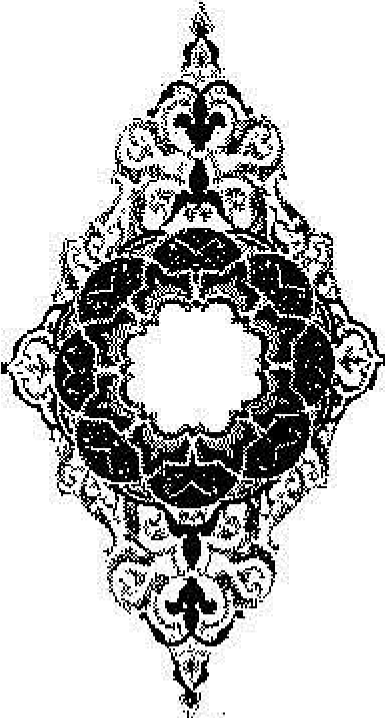
نموذج تطبيقي للشعر الحسن وال...

ديوان سوزان

الدكتور/ ياسين الأيوبي
الجامعة اللبنانية طرابلس - لبنان

دراسة إحصائية في الألفاظ والمعاني واستخراج النتائج

يضمّ هذا الديوان[1] ثلاثاً وأربعين خماسية من الشعر العمودي، كتبها الشاعر حسن عبدالله القرشي في امرأة فرنسية أَحبّها تدعى «سوزان» بثّها خلاصة مشاعره وهيامه، وتألّق حيالها بكثير من الأوصاف الشعرية الوجدانية الصادقة الجميلة. وحرص كل الحرص أن يبقى على مستوى معين لا يهبط فيه أو يسفّ، فاختار لكل خماسية وزنها وقافيتها، وتحاشى القوافي الثقيلة التي يطرقها شعراء المعاظلة والاعتياص، كقوافي الضاد والطاء والظاء والثاء والذال والصاد وغيرها..



معظم قوافي هذا الديوان من النوع السلس الهادئ المريح كالهمزية والنونية والرائية واللامية والبائية والتائية..

وللوهلة الأولى، يخرج القارئ بانطباع مريح، من قراءة هذه الخماسيات، لطواعية اللغة وسهولة التراكيب وشفافية الألفاظ وجمال الإيقاع في كثير منها، فضلاً عن الأوصاف

...قريحة المواتية

الغزلية الرشيقة المبثوثة في طياتها، وهو شيء لم يحرم منه القرشي ولم يهمله لكنه، لم يحسن إتمامه والعناية به، بل سلك معه سلوكاً لا مبالياً، فاتكل كثيراً على القريحة والعفوية، وضيّق الباب على رياح التجارب الإنسانية الكبرى التي عرفتها الآداب الأجنبية ومدارسها المتنوعة المتجددة، واكتفى بمخزونه اللغوي المحدود وثقافته الأدبية الموروثة.

وأهم من ذلك كله، انعدام السبل النقدية، الذاتية أو الغيرية مما أوقعه في حومات التكرار والابتذال والمباشرة - وفقاً لما نبيّنه في فقرات الفصل الآتي.

ونحن نعرف أن القريحة، لا يسعها دائماً الإبداع والتجلي.. ولابد لها - من حين لآخر - من المراجعة والإخصاب بالتجارب والاطلاع والمعاناة..

ومن المقاطع - أو الخماسيات - التي ترقرق فيها الشعر، وصفا الإيقاع وتسلسل المعنى، واحدة بعنوان: «ستار الحذر»:

سموتُ بحبِّك فوق الحياة
فلم اتحاش سهام البشرْ
وما ضرني ان يقولوا فتى
دعاهُ الهوى أمراً فائتمرْ
زهوتُ بحبِّكِ زَهْو الفقير
إذا ما اغتنى بهبات القَدَرْ
أراكِ فَيلْهثُ مني الفؤاد
ويُتْبِعُني القومُ شزْرَ النظرْ
نقمتُ أُداري هواكِ الحبيب
فما حاجتي بستار الحَذَرْ (٢)

فهذه قطعة خفيفة، لا عمق فيها ولا رؤى بعيدة نستشرف معها جوانب الوجود الآخر. أساسها مشاعر هادئة، صاغها الشاعر بلغة رائقة، ومعان بسيطة تقترب من أحاديث المجالس من دون ابتذال، وتلامس الأنغام الوترية من غير انفعال يقذف بالحمم الشعرية الساطعة.

وقريب من ذلك قوله في خماسية «زهرة في فرساي» - ولعلها من ألطف خماسياته:

سالتك في «فرساي» والزهرُ يانعٌ
نسيقٌ وانفاس الحشائش تشهقُ
وحولك أسراب الحسان تضاحكت
بهنّ أفاريز الحدائق تفهق !
زها الروض، هل يستشعر الروض وردةً
من الشرق حلَّتْ في رباه ترقرق ؟
أرى الزهر فيه حائماً حول زهرتي
يعاطفها ، فالزهر يهوى ويعشق
نسيماتُ هذا الروض تارج بالشذى
ونسمةُ حبي بالأمانيِّ تعبق (٣)

وباستثناء لفظة «تفهق» التي وردت في البيت الثاني - وهي من النوع الخشن - فإن الخماسية على جانب كبير من اللطف والإيناس، سلك فيها الشاعر مدارج متّسقة متناغمة من الصور والمشاهد العامرة الفرحة، مسجّلاً غير نقطة تفوق على الخماسية السابقة.

وقل مثل ذلك عن الخماسيات عند قراءتها مستقلة الواحدة عن الأخرى، من غير تواصل أو ترابط. وإلاّ فإننا سنخرج بحصيلة هزيلة نسبياً، ربما أحدثت الخيبة وأثارت الاستغراب الشديد الناتج أولاً، من تكرار بعض المفردات والصور والمعاني، هي نفسها لدى بعض الخماسيات، بطريقة مملّة. وهو ما اعتراني وأنا أقرأ شعر القرشي بعامة، وهذا الديوان بخاصة. فتزايد الملل شيئاً فشيئاً، واستولى عليّ هاجس التشكيك بطاقة الشاعر وقدراته التعبيرية والشعرية..

فقررت - من غير تخطيط مسبق - القيام بعملية إحصائية دقيقة لمفردات الشاعر في هذا الديوان، وصيغه التعبيرية المتنوعة، فخرجت بالحصيلة التالية:

١ - يبلغ عدد أبيات الخماسيات الثلاث والأربعين، التي يتألف منها الديوان (٤٣ × ٥ = ٢١٥) مائتين وخمسة عشر بيتاً من الشعر العمودي.

أي ما يعادل ألفي كلمة تقريباً.. باعتبار أن عدد كلمات البيت الواحد بين تسع كلمات وعشر.

٢ - بلغ عدد الكلمات بما فيها المفردات المشتقة، على اختلافها - ولم نحسب الألفاظ المكررة - ٧٥٢ سبعمائة واثنتين وخمسين كلمة.

٣ - يتحصل من ذلك، أن كل بيت، تضمَّن ثلاثة ألفاظ أو أربعة، من أصل ثمانية أو تسعة يشتمل عليها البيت بصورة عامة.

٤ - أي أنّ هناك ما يقارب ستين بالمائة، من الكلام المكرور، ولا يبقى غير أربعين في المائة من الكلام الجديد غير المكرور.

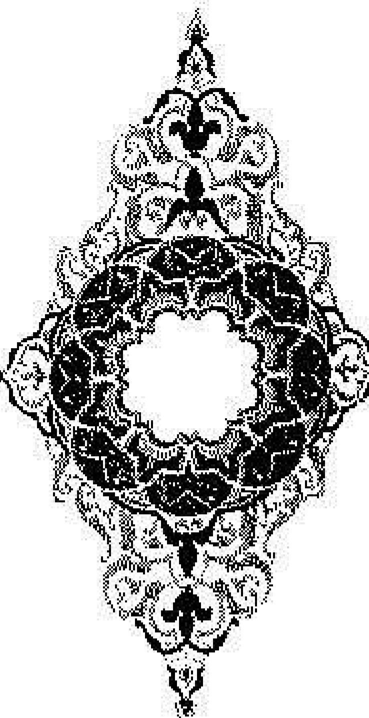
٥ - وإذا علمنا أن هذه النسبة من الألفاظ الجديدة قد توزعت على الاسم والفعل واسم الفاعل والمفعول والصفة.. تبيّن لنا أن المفردات الجذرية الخالصة التي استخدمها القرشي، لا تزيد على مائة وخمسين لفظاً، وهي نسبة ضئيلة جداً إذا قسناها بالثروة الهائلة التي تمتلكها اللغة العربية. وهي، أيضاً، نسبة متدنية، بالنظر إلى معظم النتاج الشعري المشابه الصادر في الآونة الأخيرة.

أما المعاني التي طرقها القرشي في ديوانه هذا فهي من الجانب المشرق من الحياة بكل ما تعني الكلمة من فرح وحياة وحب وأمل وأمان ورؤى باسمة. فقد تبين بعد الإحصاء الدقيق أن الشاعر - وربما بصورة شبه استثنائية - جنَّب نفسه التناقض والتعقيد، ووُفِّق إلى مطابقة الأجواء الباسمة مع المعاني المتقدة حياة وحركة، ومسرّاتٍ فكانت لنا الأرقام التالية:

- ■ ٥٥ كلمة للحب والهوى والغرام.
- ■ ٤٨ كلمة للروض والزهر ومشتقاتهما.
- ■ ٣١ كلمة لكل من القلب والفؤاد.
- ■ ٣٠ كلمة للسؤال والمناجاة ومعانيهما.
- ■ ٣٠ كلمة للحياة والعيش والكينونة.
- ■ ٢٢ كلمة لكل من الرؤية والنظر والعين.
- ■ ١٧ كلمة للأماني والمنى.
- ■ ١٧ كلمة للأمل والفرح والنشوة.
- ■ ١٦ كلمة للروح.
- ■ ١٦ كلمة للجَفْن.

(هذه الأرقام .. إنما هي لعدد المرات التي جاءت فيها الكلمة المذكورة).

يلي هذه القائمة ، قائمة أخرى لألفاظ مواتية ومنسجمة، كثيرة كـ: (الجَنَى) وردت ٧ مرات،



(الحُلُم) ١١ مرة، (الذكرى والعودة) ١١ مرة، (الزهو) ١٢ مرة، (السرّ) ٦ مرات، (الشعر) ٨ مرات، (العمر والزمان) ١٣ مرة، (النشيد والنغم واللحن) ١٥ مرة، (النعمة والنوال) ١٢ مرة، (النور والسّنا) ١٢ مرة.

النتائج

هذه الألفاظ ، ونسبها تؤكد الخط الإيجابي الذي سارت عليه قصائد الديوان، وانسجام الشاعر وتناغم أحاسيسه ورؤاه، من جهة، وقوالب التعبير الشعري من جهة ثانية.

وتؤكد أكثر فأكثر، الغنى النفسي والسعادة الغامرة التي أشاعتها «سوزان» في ضمير الشاعر وقلمه وروحه، الشيء الذي لم نتحسسه لدى النساء العربيات الأخريات اللواتي أورثت الشاعر الكمد واليأس والضياع والإحباط تلو الإحباط، سواء أكان في المنحى النفسي أم المنحى الفني الشعري..

وهذا يدفعنا إلى تصور آخر، هو حرية المرأة الغربية وقيود المرأة العربية؛ هذه الأخيرة تحسن العشق والصبابة، مُورثةً فتاها العربي ألوان العذاب، والتبريح جرّاء هذه العاطفة الجيّاشة المكبوتة..

وتلك، تُحسن الدّلّ والاندفاع خلف مشاعرها وصبواتها، باعثةً الأنس والبهجة في روع عاشقها العربي، فتجده مشرع القلب، منفتح المشاعر، يبتدرها فتلبِّيه، ويناجيها همساً، فتهرع إليه جهراً..

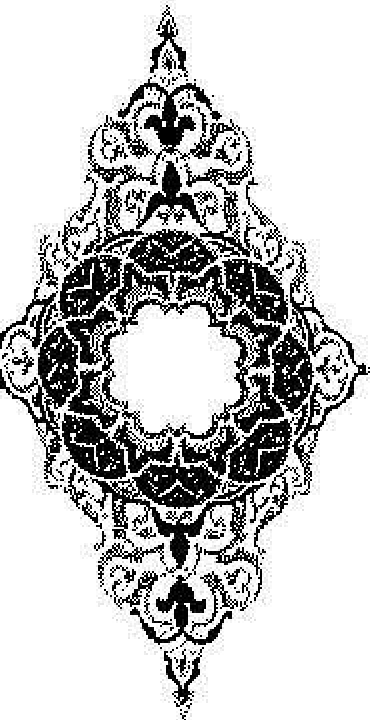
مثل هذا التصور ليس بالضرورة حتمياً لدى كل امرأة غربية أحبها رجل شرقي عربي، كما أنه - أي التصور - محصور هنا بالرجل العربي لا الغربي، لاختلاف المنبت والأسس التربوية التي ينشأ عليها كل من الرجلين..

ومما يُثْبت لدينا هذا التصور، كونُ الديوان كله، لم ترد فيه كلمة «موت» مثلاً، سوى مرتين، وكلمة «اليأس» ومشتقاتها سوى خمس مرات، وكلمة «عدم» سوى مرة واحدة ضمن مجموع الكلمات البالغ عددها، كما ذكرنا، سبعمائة واثنتين وخمسين كلمة. بينما نجد كثيراً من ألفاظ الحب والحياة والحركة والرضى.. مثل: بلسم، بشير، بحر، البِشْر، بَدُد، بسمة، باح، بثّ، بكْر، بسّام، باقٍ، جدول، جسر، جذوة، جوهر، جمال، خلود، خاطر، خمرة، خُيَلاء، خفقان، خطوة، خيال، شجا، شجيّ، شبٌّ، شروق، الشجو، شدا، شمس، وهي معان شديدة الصلة بالحياة وفعاليتها وتأثيراتها المباشرة على واقع الإنسان، ومصيره المشرق.

ولئن وردت ألفاظ أخرى سلبية الاتجاه، فإنها لا تؤدي معناها لذاتها، بقدر ما ترد في معرض النفي والرفض والتجنب..

ومن نتائج هذه الأرقام أيضاً، خلوُّها تماماً من عنصر الصراع المحتدم بين روحانية الشاعر ووجدانيته، أو بين العفة والإباحية.. الذي رأيناه في دواوينه الأخرى.

ولذلك لم يرد من ألفاظ الجنس والإثارة الأنثوية غير واحد فقط هو «نهد» الذي ورد مرة واحدة، ولم يكن لأجل الإثارة وإنما لتأكيد ارتوائه من جنى حبيبته التي أطفأت فيه نار الجسد لتشتعل فوقها أنوار الحب والإلهام الفني:



زهدت عن الآمـال إذ أنت مـاملي
وأنت حـيـاة الفن فيّ ومُلهـمي
نهلتُ جنى الأحلام منك ورقـرقت
أغانيّ أطيابٌ بصدرك تحتمي..[٤]

أو قوله، فيما يشبه السموّ النفسي والشعري معاً:

سـيـرقى بي الحب والذكـريات
إلى عـالم عـبـقـريّ عُـجـاب
وأسـبح في لجّ أفقٍ بعـيـدٍ
بعيدٍ.. وأختال فوق السحـاب[٥]

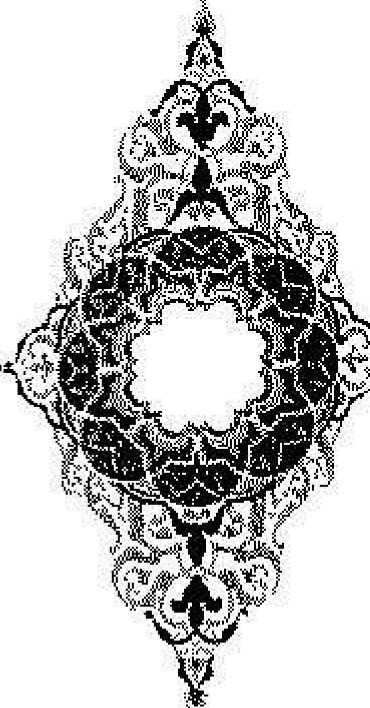
وحبذا لو كانت تجارب الشاعر بمثل هذا الصفاء وذلك السموّ والتشبع الروحي، لصفا شعره وتخلص من شوائب الكلم والوصف والتصوير، وسما فوق المألوف والمبتذل، وحفل بجمال الفكرة والصورة تبرزهما قوالب تعبيرية موقّعة توقيعاً.

إنها أمنية نسوقها، ونحن نعرف أنها لن تبرح مكانها - على الأقل بالنسبة إلى حسن القرشي - ولكننا لا نملك حجبها حتى عن أعيننا نحن، وأعين الأجيال التي نُعلق عليها جماع آمالنا في الكتابة الإبداعية والدراسة النقدية..

ومهما يكن، فإن ديوان «سوزان» على ما هو عليه من بساطة تعبير، وضآلة حجم، ونسبة كبيرة من التكرار اللفظي والمعنوي والإيقاعي، يبقى في طليعة دواوين الشاعر صدقاً وتألّقاً وحكاية شعرية. وهي وإن لم تظهر فيها المقدرة الفنية والرؤى الدفينة والعمق التصويري فإنها حملت أصداء واقع عاشه الشاعر ملء راحتيه، فنقل منه إلينا أجمل ما فيه، ورسم لنا واقعاً آخر أرفع مقاماً وأبعث على التأمل، ألا وهو واقع الفن وخطوطه العامة..■

الحواشي

١ - نشر ديوان «سوزان» ضمن مجموعته الشعرية الكاملة، بيروت: دار العودة.
٢ - المصدر السابق ٨٥ - ٨٦.
٣ - المصدر نفسه ٦٥ - ٦٦.
٤ - المصدر نفسه ٦٧ - ٦٨.
٥ - المصدر نفسه ٨١.

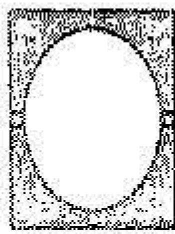


نوقد قريش

مدينة العرب فيما وراء النهر

الدكتور
شمس الدين كمال الدين
قسم التراث الوطني بالمركز

تقع منطقة «ماوراء النهر»(١) على تقاطع أهم الطرق الدولية القديمة، التي كانت تربط جميع بلاد الغرب ببلاد الشرق، وبلاد الجنوب ببلاد الشمال(٢) ولذا سميت «بآسيا الوسطى»، أو «بآسيا المركزية»(٣) أيضاً. وبفضل موقعها الخاص كانت ملتقى الحضارات والثقافات المختلفة فتأثرت بعضها ببعض. وبالتالي، كانت من أعظم المراكز الثقافية للحضارة العالمية في جميع الأوقات(٤). كما كانت مطمعاً للغزاة من مختلف أنحاء العالم. وما ذلك إلا لكثرة ثرواتها وحيوية موقعها(٥). وكان كل غاز يترك بصماته واضحة في هذه البلاد، حيث كان يقوم ببناء المدن والقلاع(٦) التي كانت غالباً ما تقام في مكان المدن الموجودة قبلها. ولابد من القول: إن العرب المسلمين قد بنوا عدة مدن فيما وراء النهر في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، كما تقول المصادر العربية(٧). ولعل من أهمها مدينة «نوقد قريش» التي كانت تقع في ولاية كش فيما وراء النهر.



وتدل كلمة «قريش» وهي الجزء الثاني من اسمها المركب، أن العرب القرشيين قد استوطنوها منذ بداية الإسلام(٨). ومن المعلوم أن قتيبة بن مسلم (ت ٩٥٠ هـ) الذي فتح بلاد ما وراء النهر، كان ينتسب إلى قبيلة قريش هذه. وكذلك غالبية عساكره، وربما أعطى هذه المدينة، بعد فتحها لأفراد قبيلته لتقيم بها أُسرهم في أثناء الحروب، وأصبحت بعد ذلك إحدى نقط الاستناد لكل العرب القرشيين

فيما وراء النهر.

وقد وصل إلينا من أعقاب أولئك العرب القرشيين أبناءُ الذين استوطنوا مدينة «نوقد قريش» في بداية الإسلام، وفي عصرنا الحالي أبناء الذين سكنوا مختلف أرجاء وادي «قشقادريا»[٩] بأوزبكستان حيث كانت تقع مدينة «نوقد قريش» القديمة، وحيث يقيم العرب الذين حافظوا على لغتهم وتقاليدهم القديمة. وربما انتقلوا إلى المناطق الأخرى للوادي بعد أن انحطت الحياة في مدينتهم في العصور المتأخرة.

وفي عدة مدن وقرى لوادي «قشقادريا» حالياً أماكن تشير أسماؤها إلى أصولها العربية[١٠] وتدل هذه الأسماء على أن العرب الذين انتشروا في تلك الأماكن بعد أن تركوا مدينتهم «نوقد قريش» كانوا يقيمون فيها.

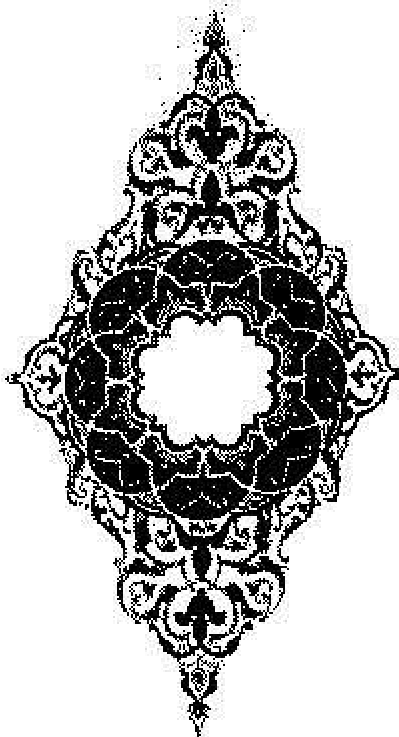
وقد وصلت إلينا أخبار يسيرة عن مدينة «نوقد قريش» التي كانت تقع على الطريق الرئيسي من نسف إلى كش. كما ذكرت هذه المدينة في تصانيف العلماء الجغرافيين العرب في القرن الثالث الهجري[١١] فنسبوها إلى ولاية كش[١٢]. وذكرت في كتاب «حدود العالم»[١٣] بالفارسية في أواخر القرن الثالث الهجري حيث نسبت إلى ولاية نسف[١٤] وذكرها السمعاني[١٥] في القرن السادس الهجري، وياقوت(١٦) في بداية القرن السابع الهجري، وقد نسباها إلى ولاية نسف أيضاً. وذكرت في وثائق الأوقاف للقرن العاشر الهجري[١٧] حيث نسبت إلى ولاية كش[١٨].

وقد ذكرت المدينة في كتاب «حدود العالم» تحت اسم «نوكث قريش»، وربما تعبّر كلمة «نوكث» عن الاسم الابتدائي للمدينة الذي كانت تسمى به قبل الإسلام. وذكر ابن الأثير في كتابه «الكامل في التاريخ»[١٩] قلعة «نواكث» بولاية كش في الحوادث التي جرت سنة ١٥٩ هـ.[٢٠] وتعني كلمة «نوكث» أو «نوقد» في اللغة السغدية[٢١] معنى «القرية الجديدة» أو «القلعة الجديدة» أو «المدينة الجديدة»؛ ويعد هذا الاسم اصطلاحاً جغرافياً انتشر فيما وراء النهر انتشاراً واسعاً. وعرف خلال العصر الوسيط في جنوب السغد وحده عدة قرى بهذا الاسم، اثنتان منها كانتا تقعان في ولاية نسف - وهي «نوقد خرداخر» و«نوقد ساوه»[٢٢]. كما أنّ في وادي «قشقادريا» اليوم عدة قرى باسم «نوكث»[٢٣].

إن «نوقد قريش» كانت تقع في مكان قرية «قاراباغ» المعاصرة على بعد ١٢ كم من مدينة «قاماشي».

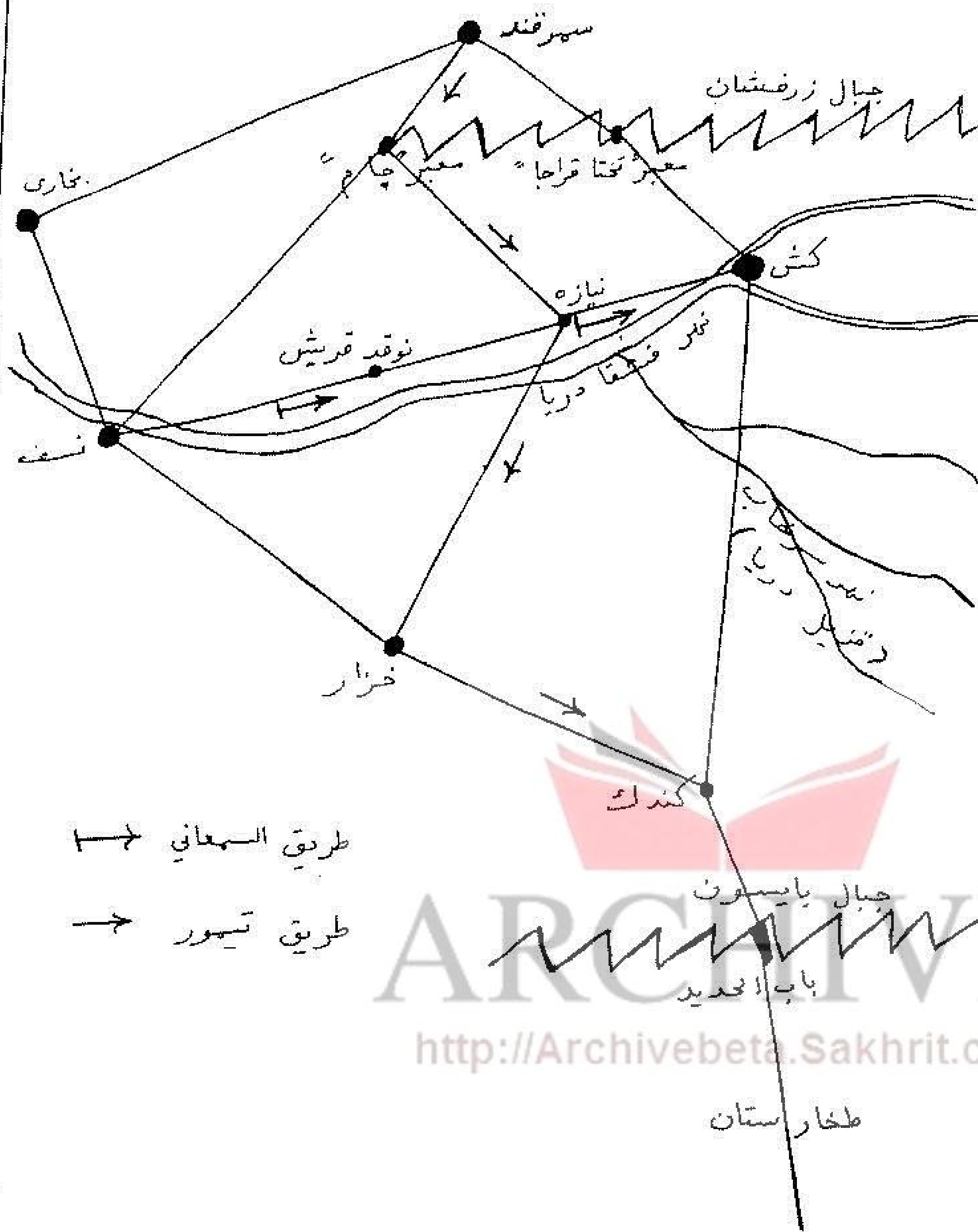
أما مدينة «نوقد قريش» أو «نوكث قريش»، فقد ذكرت آخر مرة في وثائق الأوقاف للقرن العاشر الهجري[٢٤] حيث سميت بالناحية الزراعية المنفردة التي تقع على شواطىء نهر «سرخاب»[٢٥] بولاية كش، ولم تذكر في مصادر القرون المتأخرة.

وتفترق آراء العلماء في مسألة حصر «نوقد قريش» في موضع معين، بسبب الحاجة إلى المعلومات الكافية عنها في المصادر التي وصلت إلينا. وقال بارتولد في كتابه «تركستان قبل غزو التتر»[٢٦]: إن «نوقد قريش» كانت تقع في مكان قرية «قاراباغ» المعاصرة على بعد ١٢ كم من مدينة «قاماشي». وقال ماسون في مقالته «أعمال البعثة الأرخيولوجية إلى وادي قشقادريا»[٢٧]: إنها كانت في مكان خرائب «قاماي تيبا» التي تقع على مسافة ٣ - ٥ كم



جنوب شرقي قرية «جيم». وقالت لونينا في مقالتها «بخصوص إمكانية تماثل نوقد قريش»[٢٨]: إنها كانت في مكان خرائب «ألتين تيبا» بالقرب من قرية «قاوجين» على نحو ٣ كم من قرية «قاراباغ». وهناك آراء أخرى أيضاً[٢٩].

ولدينا ثلاث إشارات إلى موضع «نوقد قريش» في المصادر التي ذكرتها؛ أولها: قال الاصطخري في كتابه «مسالك الممالك»[٣٠] إنها كانت تقع على بعد ٥ فراسخ[٣١] من مدينة كش؛ وثانيها: قال السمعاني في كتابه «الأنساب»[٣٢]: إنها كانت على مسيرة ٤ فراسخ من نسف؛ وثالثها: ذكر في وثائق الأوقاف[٣٣] أنها كانت تقع على شاطئ نهر «سرخاب».



وفي حصر موضع «نوقد قريش» كان بارتولد ولونينا يستندان على خبر الإصطخري. أما ماسون فكان يستند على خبر السمعاني.

وفي رأيي أن المدينة تقع في إحدى الخرابتين المذكورتين، أي «قاماي تيبا» و«ألتين تيبا»، وربما يكون وضعها مناسباً أكثر لخرائب «قاماي تيبا». ونستند في هذا الرأي على نقطتين؛ أولاً: تقع خرائب «قاماي تيبا» على مسيرة ٤٨ كم إلى الشرق من خرائب «شلوك تيبا» (مدينة نسف)[٣٤]، وتساوي هذه المسافة ٤ فراسخ تقريباً، أي توافق ما قاله السمعاني؛ وثانياً: قد بينت الحفريات والبحوث الأرخيولوجية التي أقيمت في خرائب «قاماي تيبا» أن الحياة فيها استحدثت ابتداءً من بداية الإسلام حتى القرن الثاني عشر الهجري[٣٥]. أما خرائب «ألتين تيبا» فانقطعت فيها الحياة في بداية القرن السابع الهجري، أي بعد غزو التتر، بينما ذكرت «نوقد قريش» في وثائق الأوقاف للقرن العاشر الهجري.

ولكن الإصطخري يخالف هذا، إذ قال: إن مدينة «نوقد قريش» كانت تقع على مسيرة ٥ فراسخ من مدينة كش، بينما المسافة بين خرائب

«قاماي تيبا» وخرائب «كتاب» (مدينة كش)[٣٦] تساوي ٦٠ كم، وهذه أكثر من ٥ فراسخ بكثير.

ولكن يخالف هذا الرأي حجتان: أولاً، حسب أخبار الإصطخري والسمعاني يجب أن يساوي مجموع المسافة بين نسف وكش ١١ فرسخاً (٥ و٦) حيث يجب أن تقع مدينة «نوقد قريش» في منتصف الطريق تقريباً؛ ١١ فرسخاً تساوي نحو ٨٠ - ٨٥ كم تقريباً؛ أما في الواقع، فتساوي المسافة بين خرائب مدينة نسف القديمة وخرائب مدينة كش القديمة ١٠٨ كم، أي تزيد عن ٢٠ - ٢٥ كم، أي ١٥ فرسخاً تقريباً.

ومن الواضح أنّ هناك خطأ في أحد هذين المصدرين - الإصطخري أو السمعاني. فالأول ذكر في كتابه «مسالك الممالك» جميع المسافات بين المدن والقرى في أغلب الحالات بالمراحل»[٣٧] وهذا يعني أن المسافات عنده تقريبية. أما المسافات التي ذكرها في بعض الأحيان بقياس «الفرسخ»، فليست دقيقة. أما السمعاني، فعلى العكس، نراه يذكر جميع المسافات في كتابه «الأنساب» بقياس «الفرسخ» وغالبيتها، كما بينت البحوث الأرخيولوجية، توافق المسافات الواقعية وتتميز بالدقة. وبالتالي، فإننا والحالة هذه يجب أن نستند على خبر السمعاني.

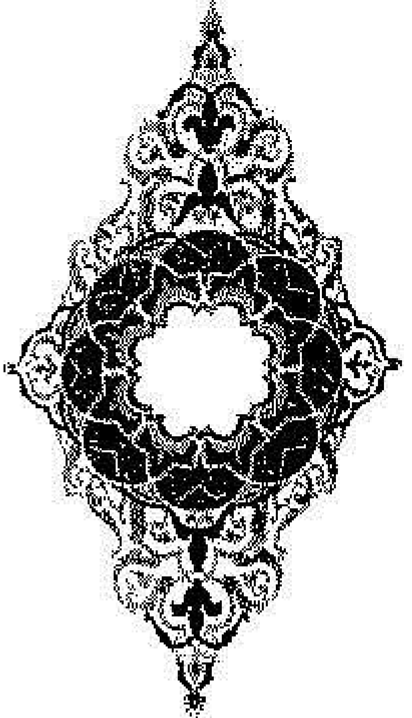
ولا يجوز التأكيد بأن مدينة «نوقد قريش» كانت تقع أقرب إلى كش (٥ فراسخ) منها إلى نسف (٦ فراسخ) استناداً على أخبار المصدرين المختلفتين.

المسلمون هم أول من استعمل عبارة «ما وراء النهر»، أما قبل ذلك فكانت هذه المنطقة جزءاً من دولة تركستان العظيمة التي نشأت في منتصف القرن السادس الميلادي؛ وكانت تسمى بـ «توران» أو «طوران».

ثانياً، ذكر الإصطخري في كتابه «مسالك الممالك»[٣٨] أن المسافة بين نسف وكش تساوي ثلاث مراحل (!)[٣٩]. أما المسافة بين كش و «نوقد قريش» فتساوي مرحلتين (!)[٤٠]، ويوافق هذا الخبر الأخير للمسافة الواقعية بين خرائب مدينة كش القديمة وخرائب «قاماي تيبا» (نوقد قريش) أي ٦٠ كم حيث كانت تساوي مرحلة واحدة ٣٠ كم تقريباً. وذلك يعني أن مكاناً في الطريق بين «نوقد قريش» ومدينة كش كان متوسطاً تنزل فيه القوافل في العصر الوسيط.

ولم يذكر هذا المنزل في المصادر بصراحة، ولكن السمعاني ذكره بشكل غير مباشر، وقال: إنه قضى ليلة في قرية «نيازة» أو «نيازي» على طريقه من نسف إلى كش، ونسبها إلى ولاية كش[٤١]. وبالتالي، وإذاً فإن السمعاني ينسب مدينة «نوقد قريش» إلى ولاية نسف، وقرية «نيازة» إلى ولاية كش، وكانت قرية «نيازة» تقع بين «نوقد قريش» ومدينة كش على مسيرة مرحلة منهما.

وقد ذكرت قرية «نيازي» في القرن الثامن الهجري أيضاً، ذكرها معين الدين نتنزي في كتابه «منتخب التواريخ» بالفارسية، وقال: إن فيها ولد الأمير تيمور ونشأ[٤٢]. وذكرها شرف الدين علي يزدي في كتابه «ظفر نامة»[٤٣] وقال: إن الأمير تيمور خرج مرة من سمرقند، فوصل إلى «قينار شقشار» التي تقع جنوب طريق نسف وكش، بينما تقع سمرقند إلى الشمال منه؛ ومر في طريقه بقرية «نيازي».



تقع في الوقت الحاضر شمال أفغانستان والهند وباكستان وخراسان. أما الآن فتسمى «آسيا الوسطى» بـ «آسيا المركزية» أيضاً.

٤ – وكان اللقاء بين القبائل التركية والفارسية مستمراً منذ قديم الزمان. وكان بعض القبائل التركية قبل الإسلام يعبد النار مثل السغد والفرس، ولذا كانت عاداتهم وثقافتهم متقاربة بعضها من بعض بسبب وحدة دينهم.

ويقال: إن مؤسس الدين المجوسي قد بدأ دعوته في آسيا الوسطى ثم إيران. في حين كان بعض القبائل التركية يعبد الأصنام، ولهذا السبب كانت ثقافتهم قريبة من ثقافة الصين والهند القديمة. وكانت تعدّ تركستان من أهم المراكز الدينية قبل الإسلام، ومنها انتشر دين «البوذية» في الصين وغيرها من البلاد الشرقية. وبينت البحوث الأرخيولوجية في أوزبكستان، أن سكانها في العصور القديمة خضعوا للتأثر المتبادل مع دول الشرق الأوسط وأوروبا الغربية أيضاً. أما بعد الإسلام فكانت تركستان مرتبطة بجميع أنحاء العالم الإسلامي، وكانت من أهم مراكز الثقافة الإسلامية.

٥ – ذكر في المصادر القديمة أن الملك «كير» العظيم من آل أهمن في إيران القديمة قد استولى على بلاد تركستان في الفترة مابين سنة ٥٣٩ و ٥٤٦ قبل الميلاد؛ وفي سنة ٤٢٩ قبل الميلاد استولى عليها الملك الإسكندر المقدوني المعروف بذي القرنين. وفي القرن الثاني قبل الميلاد استولت عليها القبائل الطخارية التي جاءت من طرف الصين. وفي القرن الخامس بعد الميلاد قبائل الهياطلة التركية. وفي القرن السادس القبائل التركية الشرقية، حيث كانت جزءاً من دولة تركستان العظيمة التي كانت في ذلك الوقت من أعظم دول العالم، وتتجاور في الغرب مع بيزنطة وروسيا، وفي الشرق مع اليابان وكوريا، وفي الجنوب مع الهند وإيران. وفي النصف الثاني من القرن السابع الميلادي فتحها المسلمون.

٦ – تقول الروايات المحلية: إن ملوك إيران القدماء قد بنوا في تركستان عدة مدن كبيرة وصغيرة؛ وقد ذكر في المصادر اليونانية القديمة أن الإسكندر ذي القرنين قد بنى في المشرق ١٢ مدينة حصينة، وسماها باسمه «الإسكندرية»، وكان بعضها في حدود تركستان. وذكر في المصادر الصينية أن القبائل الطخارية والتركية الشرقية قد بنت في تركستان وطخارستان عدداً كبيراً من المدن والحصون.

٧ – وبنى العرب والفرس المسلمون في تركستان ومنذ بداية الإسلام عدة مدن: منها مدينة «المنصورة» بخوارزم، ومدينة «بروقان» و«بلخ» بطخارستان، ومدينة «نسف» بالسغد، وغيرها (انظر شاكر مصطفى. المدن في الإسلام حتى العصر العثماني. ١: ٢٠٢ – ٢٩٥).

٨ – انظر : بارتولد. تركستان قبل غزو التتر. ١: ٢٠٦.

٩ – كان هذا الوادي يسمى في العصر الوسيط «بجنوب السغد» وكان يضم شمالاً مدن سمرقند وبخارى.

١٠ – مثلاً، «عرب خانة» أي «محلة العرب» – تسمى بهذا الاسم مركز قرية «چاروادار» بالقرب من مدينة «چيراقچي»، وعدد من القرى التي تقع بالقرب من مدن «قاماشي» و«كاسن» و«كتاب»، و«شهرسبز» «عرب بند» أي «سد العرب» – تسمى بهذا الاسم مركز قرية «كونچيقار» بالقرب من مدينة «شهرسبز» وقرية في ناحية «كوك دلا» «عرب أول» أي «قرية العرب» – تسمى بهذا الاسم محلة في قرية «إيسكي نيشان»؛ «عرب توده» أي «مجمع العرب» تسمى بهذا الاسم مواضع في مدينة «كاسن»، ومدينة «قاماشي»، وناحية «أورتادريا»؛ «عرب تويار» أي «مسكن العرب» تسمى بهذا الاسم محلة في ضواحي مدينة «كاسن»؛ «عربان دروازه» أي «باب العرب» يسمى بهذا الاسم الباب الشرقي لقلعة «شهر سبز» القديمة؛ «عرب ساي» أي «ساقية العرب» تسمى بهذا الاسم عدد من الجداول والسواقي في مختلف أرجاء وادي «قشقادريا».

١١ – وهي «مسالك الممالك» للإصطخري، و«أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي (ت نحو ٣٨٠ هـ) ٣: ٣٤٢؛ و«صورة الأرض» لابن حوقل (ت نحو ٣٧٠ هـ) ٢: ٥٠١ – ٥٠٢.

١٢ – كانت ولاية كش تقع في القسم الشرقي لوادي «قشقادريا» ومركزها مدينة كش.

١٣ – كتاب «حدود العالم» لمجهول في جغرافية البلاد الإسلامية، وصنف في أواخر القرن الثالث الهجري بالفارسية ص ١١٤٠.

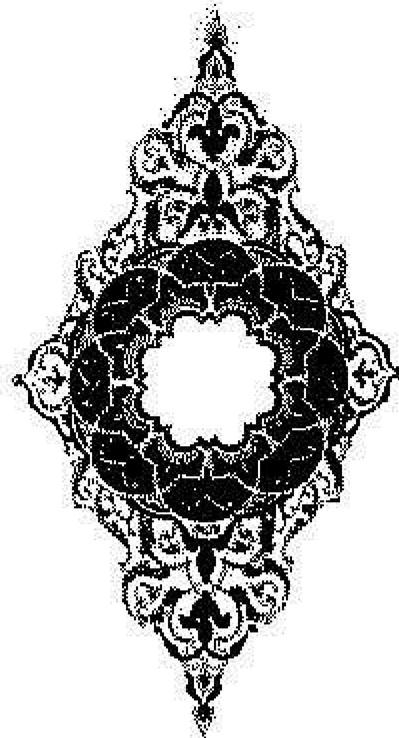
١٤ – كانت ولاية نسف تقع في القسم العربي لوادي «قشقادريا» ومركزها مدينة نسف.

١٥ – أبو سعد السمعاني. الأنساب ق ٥٧١٠/ب.

١٦ – ياقوت الحموي. معجم البلدان (ت ٦٢٦ هـ) ٤: ١٤٢.

١٧ – وثائق الأوقاف للقرنين التاسع والعاشر الهجريين من ولاية سمرقند، بالفارسية، ص ٢٧٩.

١٨ – ربما تعبّر هذه الاختلافات في أخبار المصادر بحدود ولايتي كش ونسف عن سير تدهور إحداهما وسير ازدهار ثانيتها في مختلف الأزمان للتاريخ. كانت مدينة كش قبل الإسلام أعظم المدن في جنوب السغد، وادي «قشقادريا»، أما مدينة نسف فكانت تابعة لها، ولذا نسبت مدينة «نوقد قريش» في القرن الثالث الهجري إلى ولاية كش. وفي بداية الإسلام بدأ ازدهار مدينة نسف بعد أن تحولّت إلى مركز المسلمين في جنوب السغد، وفي أواخر القرن الثالث الهجري وما بعده



ارتفع دورها في الوادي. ولذا نسبت مدينة «نوقد قريش» إلى ولاية نسف في كتاب «حدود العالم» لمجهول وفي كتاب «الأنساب» للسمعاني. وبعد غزو التتر خربت مدينة نسف وتوقفت الحياة فيها. وفي القرن الثامن الهجري في عهد الأمير تيمور ازدهرت مدينة كش من جديد بسبب أنها كانت وطن تيمور؛ ولذا نسبت «نوقد قريش» إلى ولاية كش في القرن العاشر الهجري.

١٩ – ابن الأثير. الكامل في التاريخ. ٦: ١٣.

٢٠ – في هذه السنة جرت، فيما وراء النهر، انتفاضة «المبيضة» ضد العرب والإسلام بقيادة «المقنع». وكانت كش مركز العصيان، حيث استولى المتمردون على عدة قلاع وحصون.

٢١ – اللغة السغدية – لغة سكان السغد، وتنتسب إلى عائلة اللغات الفارسية، وخطها كان على أساس الحروف الآرامية القديمة. وكانت تستخدم قبل الإسلام وفي بدايته بجانب اللغة التركية. وفي القرن الثالث الهجري استخدمت عوضاً عنها لغة «الداري» الفارسية الحديثة التي نقلها الفرس المسلمون من إيران إلى ما وراء النهر.

٢٢ – السمعاني. الأنساب، مرجع سابق. ق ٥٧١/ ص.

٢٣ – يطلق اسم قرية «نوكث» على ناحية «إيسكي نيشان»، وناحية «شهرسبز» في ولاية «قشقادريا». وهناك أيضاً عدة قرى بهذا الاسم في ولاية فرغانة وولاية نمانكان لأوزبكستان.

٢٤ – انظر «وثائق الأوقاف» ٢٥٩ – ٢٧٥.

٢٥ – يسمى هذا النهر حالياً بـ «قزيل دريا»، أي «النهر الأحمر»، ويجري في الجنوب من طريق نسف وكش في ولاية كش القديمة.

٢٦ – انظر : بارتولد ١: ١٨٩.

٢٧ – انظر : ماسون ٥١.

٢٨ – انظر : لونينا المقالة ١٠.

٢٩ – تعتقد جيخوفيج (انظر : وثائق الأوقاف ٣٣)، أنها كانت تقع في حوض نهر «قزيل دريا»، أي في الجنوب من طريق نسف وكش ونهر «قشقادريا». ويعتقد سعد الله يف (وثائق ٣٩) الرأي نفسه. وأشار بولشاكوف (وثائق ٥٨) في خريطته لما وراء النهر أن «نوقد قريش» كانت تقع على الضفة الشمالية لنهر «قشقادريا».

٣٠ – انظر : الاصطخري. مسالك الممالك. ١: ٣٤٣.

٣١ – «الفرسخ» وحدة قياس المسافات بين الأماكن التي كانت تستخدم في العصر الوسيط. وهناك نوعان من «الفراسخ» التي تختلف في مقدارها؛ أحدهما يساوي ٧ أو ٨ كم تقريباً، أما النوع الثاني فيساوي ٥ أو ٦ كم. وفي السغد كان يستعمل النوع الأول منه، أي ما يعادل ٧ – ٨ كم. أما النوع الثاني فكان يستخدم في المناطق الجنوبية لما وراء النهر في صغانيان وختلان.

٣٢ – انظر السمعاني. الأنساب ٥٧١: ب.

٣٣ – انظر : وثائق الأوقاف ٢٧٩.

٣٤ – تسمى خرائب مدينة نسف القديمة بـ «شلوك تيبا» وتقع على الضفة الجنوبية لنهر «قشقادريا»، وتستمر خرائب ربضها على الضفة الشمالية للنهر. وهي على مسيرة ٨ كم شمال غربي مدينة «قارشي» المعاصرة.

٣٥ – انظر : لونينا. المدن في جنوب السغد. ٢٩ – ٣٠.

٣٦ – تسمى خرائب مدينة كش القديمة بـ «قلندارتيبا» وتقع في وسط مدينة «كتاب» المعاصرة، وكانت هذه المدينة تعيش حتى أواخر القرن الثالث الهجري، وبعد ذلك انتقلت تدريجياً إلى الجنوب إلى مكان مدينة «شهرسبز» المعاصرة التي تقع على مسيرة ٧ كم من «كتاب».

٣٧ – «المرحلة» وحدة المسافة بين المنازل في طريق القوافل، وكانت تستخدم في العصر الوسيط، ويمكن أن يتغير قدرها بحسب نوع الطريق والمنطقة التي يمر بها من سهول أو جبال أو صحارى. ويمكن أن تساوي مرحلة واحدة من ٤ إلى ٧ فراسخ، أي ٢٥ – ٥٠ كم.

وكانت المرحلة الواحدة فيما وراء النهر في غالبية الحالات تساوي ٥ – ٦ فراسخ، أي ٣٠ – ٣٥ كم تقريباً.

٣٨ – الجدير بالذكر أن جميع الباحثين في الموضوع لم يأخذوا خبر الإصطخري هذا بعين الاعتبار، ويذكرون في بحوثهم خبرة الأول فقط، حيث قال: إن «نوقد قريش» تقع على مسيرة ٥ فراسخ من مدينة كش.

٣٩ – انظر : الاصطخري. مسالك الممالك. ١٩١.

٤٠ – المرجع السابق ص ٣٤٣.

٤١ – انظر : السمعاني. الأنساب ٥٧٣:ب.

٤٢ – انظر : نتنزي، معين الدين. منتخب التواريخ.

٤٣ - انظر : يزدي، شرف الدين علي. ظفر نامه.

٤٤ - لم يذكر هذا الطريق في المصادر حيث ذكر الطريقان فقط من سمرقند إلى جنوب السغد وطخارستان، وكان الأول منهما يمر عن طريق المعبر الجبلي «جام» بمدينة نسف وخزار وكندك وباب الحديد حيث كانت حدود السغد وطخارستان؛ اما الطريق الثاني، فكان يمر عن طريق المعبر الجبلي «تختا قراجة» في جبال «زرف شان» بمدينة كش وكندك وباب الحديد (انظر الخارطة).

٤٥ - في القرن السادس الهجري مر بها السمعاني متجهاً من نسف إلى كش، أي من الغرب إلى الشرق. وفي القرن الثامن الهجري مر بها الأمير تيمور متجهاً من سمرقند إلى جنوب السغد، اي من الشمال إلى الجنوب.

٤٦ - يعتقد ماسون أن قرية «نيازة» كانت تقع في مكان خرائب «ألتين تيبا» التي تقع على مسيرة ٣ كم من قرية «قراباغ» بالقرب من مدينة «قاماشي». ولكن المسافة بينها وبين خرائب «قاماي تيبا» حيث، الراي نفسه، كانت تقع مدينة «نوقد قريش» تساوي ١٦ كم فقط؛ ومن جهة أخرى انقطعت الحياة في خرائب «ألتين تيبا» في الربع الأول من القرن السابع الهجري، بعد غزو التتر، بينما ذكرت قرية «نيازة» في النصف الثاني للقرن الثامن الهجري. اما خرائب «قورغان تيبا» فقد استمرت فيها الحياة ابتداءً من القرن الخامس الميلادي حتى القرن العاشر الهجري؛ وبالتالي، كانت موجودة في عصر السمعاني وفي عصر تيمور.

المصادر والمراجع

١ - ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد (ت ٦٣٠ هـ) . الكامل في التاريخ . ـ القاهرة، ١٨٨٧ - ١٨٩٤.

٢ - ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي (ت نحو ٣٧٠ هـ) . صورة الأرض . ـ لوغدوني باتا : فورم دي جوي، ١٩٦٧ (سلسلة مكتبة الجغرافيين العرب؛ ٢).

٣ - الاصطخري، أبو إسحاق الفارسي (ت ٣٤٦ هـ) . مسالك الممالك . ـ لوغدوني باتا فورم : دي جوي، ١٩٦٧ (سلسلة مكتبة الجغرافيين العرب؛ ١).

٤ - حدود العالم لمجهول . مترجم من الفارسية إلى الإنكليزية مع تعليقات . ـ لندن : مينورسكي، ١٩٧٠.

٥ - السمعاني، أبو سعد عبدالكريم بن محمد المروزي (ت ٥٦٢ هـ) . الأنساب . ـ ليدن؛ لندن : مرجوليوس، ١٩١٢.

٦ - المقدسي، شمس الدين ابو عبد الله محمد بن أحمد (- ٣٨٠ هـ) . أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم . ـ لوغدوني باتا فورم : دي جوي، ١٩٦٧ (سلسلة مكتبة الجغرافيين العرب؛ ٣).

٧ - النتنزي، معين الدين . منتخب التواريخ . مخطوط معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند (أوزبكستان).

٨ - «وثائق الأوقاف من سمرقند» . نشرها وترجمها من الفارسية إلى الروسية چيخوفيچ . ـ موسكو، ١٩٧٤.

٩ - ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي (ت ٦٢٦ هـ) . معجم البلدان . ـ ليبزيك : فستنفيلد ١٨٦٦ - ١٨٧٧.

١٠ - يزدي، شرف الدين علي (ت ٨٥٨ هـ) . ظفر نامه . ـ طشقند : أورونبايف، ١٩٧٢.

البحوث

١ - بارتولد. تركستان قبل غزو التتر. مجموعة مؤلفاته. المجلد الأول . ـ موسكو، ١٩٦٣. بالروسية.

٢ - بارتولد. تاريخ الري بتركستان. مجموعة مؤلفاته. المجلد الثالث . ـ موسكو، ١٩٦٥. ٣: ٩٧ - ٢٣٦.

٣ - بولشاكوف. مدن آسيا الوسطى في القرون الوسطى . ـ لينتغراد، ١٩٧٣.

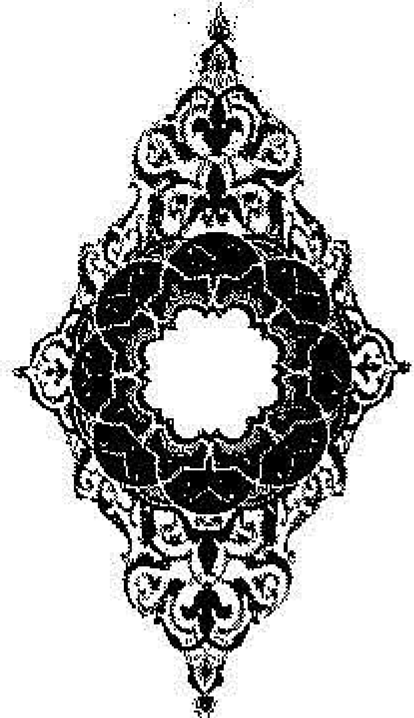
٤ - سعد الله يف. الخرائب القديمة في وادي قشقادريا مجلة «البناء وهندسة البناء في اوزبكستان»، عدد ٧، ١٩٧٩، ص ٣٤ - ٣٧.

٥ - شاكر مصطفى. المدن في الإسلام حتى العصر العثماني» . ـ الكويت، ١٩٨٨.

٦ - لونينا . بخصوص إمكانية تماثل نوقد قريش. مجموعة البحوث العلمية لجامعة طشقند . ـ طشقند، ١٩٧٤، عدد ٢٧٣. ص ٣ - ١٤.

٧ - لونينا. المدن في جنوب السغد. طشقند، ١٩٨٤.

٨ - ماسون ميخائيل. أعمال البعثة الارخيولوجية إلى وادي قشقادريا. مجموعة البحوث العلمية لجامعة طشقند . ـ طشقند، ١٩٧٧، عدد ٥٣٣. ص ٣ - ٦٣.

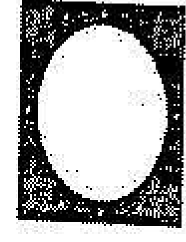


الدلالة العلمية لحجة خالد بن الوليد

**كيف سلك خالد وأصحابه طريقاً مجهولاً
في صحراء شبه الجزيرة العربية بدليل قول الطبري:
« فتأتّى له من ذلك مالَمْ يتأت لدليل ولا رئبال، لم يُر طريق أعجب منه..».
وممّا لا شكّ فيه أنّ الإجابة على هذا السؤال ليس من فضول الحديث،
بل إنها تلقي الضوء على مَدَى ما وصل إليه العرب القدماء
في علمي الفلك والجيولوجيا.**

مصطفى يعقوب عبدالنبي
الهيئة العامة للمساحة
الجيولوجية - القاهرة

من الأفكار التي سادت في أوساط مستشرقي الغرب ومؤرخيه، فكرة سارت مسرى الحقائق المسَلّم بها في كتاباتهم، وهي أنّ العرب لم يبلغوا ما بلغوه من عِلْمٍ إلاّ عن طريق نقل تراث الأمم السابقة في الحضَارة ولاسيّما تراث اليونان، مشيرين بهذا إلى حركة الترجمة الواسعة النطاق التي نشطت إبّان العصر العباسي وخاصّة في عهد المأمون حين بلغت الترجمة ذروتها.



وعلى الرغم من الأصوات القليلة التي أنصفت العلم العربي فقد ذهب المستشرقون والمؤرخون مذاهبَ شتّى في إنكار أثر العرب في بناء الحضارة الإنسانية، فأسقط بعضهم الحِقْبة العربية من سجّل تاريخ العلم[1] وأصرّ فريقٌ منهم على أنّ الحضارة الأوروبية لا تدين بالفضل لغير أجدادهم من اليونان والرومان[2] لأنّ العرب بطبيعتهم لم يُخْلقوا للتفكير الأصيل المبْتكِر[3]. وقد تولّى الردّ على هذه المقولات نفرٌ من أفاضل الباحثين والعلماء العرب فضلاً عن عددٍ من المستشرقين والعلماء الغربيين الذين توفّروا على دراسة مؤلفات التراث العلمي العربي.

والحقيقة أنه من الأخطاء الفادحة التي وقع فيها الباحثون - عرباً وغير عرب - أنهم يؤرّخون للعلم العربي ابتداءً من العصر العباسي وكأنّ الترجمة - التي سادت في هذا العصر - هي بداية هذا العلم. والمعنى الوحيد لهذا التأريخ أن العرب قبل ذلك العصر لم يكن لهم أدنى نصيب من العلم.

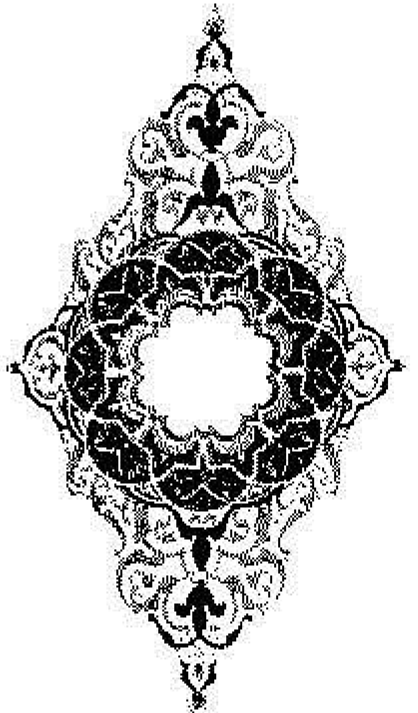
وإذا كان من الملاحظ في صدر الإسلام - من عصر النبوة حتى الدولة الأموية - أنّ العرب قد شغلتهم شواغل الفتح وعواطف الدين ونوازع الأدب فاكتفوا بالضروري الموروث من الطبّ والنجوم[4]، إلاّ أنّ البحث في جذور العلم عند العرب سوف يُسفِرُ عن معارف علمية شتّى بَرَع فيها العرب، قد خَفيتْ على فطنة الباحثين.

كيف حجّ خالد؟

ومن الشواهد الدّالة على وجود تلك الأصول الأولى للعِلْم العربي نسوق فقرةً أوردها الطبري في تاريخه إبّان الفتوحات الإسلامية زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وتحديداً عندما كان خالد بن الوليد يقاتل الفرس في دلتا نهر الفرات. يقول الطبري: «ثم قصد خالد بعد الرّضاب وبَغْتَة تغلب إلى الفراض، والفراض تخوم الشام والعراق والجزيرة، وأقام خالد على الفراض بعد الوقعة عشراً، ثم أذِنَ في القَفل إلى الحيرة لخمس بَقيْن من ذي القعدة، وأمر عاصم بن عمرو أنْ يسوقهم وأظهر أنّه في السّاقة.

«وخرج خالدٌ حاجّاً من الفراض لخمس بَقيْن من ذي القعدة مكتتماً بحجّه ومعه عدّةٌ من أصحابه يَعْتَسف[5] البلاد حتى أتى مكّة بالسّمْت[6] فتأتّى له من ذلك مالم يتأتّ لدليلٍ ولا رئبال، فسار طريقاً من طُرقِ أهل الجزيرة لم يُر طريقٌ أعجب منه ولا أشدّ على صعوبته منه فكانت غيبته عن الجند يسيرة، فما توافى إلى الحيرة آخرهم حتى وافاهم مع صاحب السّاقة الذي وضعه، فقدما معاً وخالدٌ وأصحابه محلّقون لم يعْلَم بحجّه إلاّ من أفضى إليه بذلك من السّاقة، ولم يَعْلم أبو بكر رحمه الله بذلك إلا بعد. وكان مسير خالدٍ من الفراض أن استعرض البلاد متعسّفاً متسمّتاً، فقطع طريق الفراض ماء العنبري ثم مثقبّاً ثم انتهى إلى ذات عرقٍ فشرّق منها فأسلمه إلى عرفات من الفراض، وسُمّي ذلك الطريق الصدّ.

«ووافى خالداً كتابٌ من أبي بكر بالحيرة منْصَرفه من حجّه أنْ سِرْ حتى تأتي جموع المسلمين باليرموك فإنهم قد شجوُا وأشْجُوا، وإياك أن تعود لمثل ما فعلت..»[7].



الدلالة العلمية

إنّ هذه الرحلة العجيبة التي رواها الطبري والتي قام بها خالد بن الوليد لدى حجّه ذهاباً وإياباً مع نفرٍ قليل من أصحابه قاطعاً فيها - بلغة المسافات المعاصرة - ما يقُرب من ثلاثة آلاف كيلومتر إن لم تَزِدْ عن ذلك، لا تخلو - إذا تأملنا في كيفيتها ووسائلها - من أكثر من دلالةٍ علمية تبيّن بوضوح لا سبيل إلى الشك فيه أنّ **العرب حتى في عصر ما قبل الإسلام كانوا على جانب عظيم من ثراء المعارف العلمية. وأغلب الظنّ أنّ هذه المعارف كانت مِلْكاً للعرب أفراداً وجماعات، يَسْتوي في ذلك العوام منهم والخواص،** وإنْ كان هذا لا ينْفي بالطبع وجود نفرٍ منهم قد حنكتهم التجارب وصِدْق البصيرة، فأصابوا شيئاً كثيراً من تلك المعارف العلمية.

ولا شك أن هذه الملكية العامة للمعارف العلمية - إنْ صحّ التعبير - قد أمْلَتْها بالضرورة تكاليف تلك البيئة الصحراوية الموحشة المهلكة ومتطلباتها. فلابد للفرد فيها أنْ يعرف خصائصها ومعالمها كمعرفة أنواع الرياح والسحاب ومواقع النجوم وأماكن المياه وغير ذلك من المعارف اللازمة والضرورية لِمَنْ يسكن الصحراء.

ولا نجاوز الصواب إنْ قلنا إنّه لَوْ قُدِّرَ أن يجري لمثل هذه المعارف العلمية ما جرى للشعر العربي القديم من التدوين لتغيّرت معطيات كثيرة من تاريخ العِلْم حيال العلم العربي. وعلى الرغم من هذا فإنّ هناك من الأدلة القاطعة - وإن كانت غير مباشرة - ما يتبيّن معها أنّ العرب كانوا على حظٍّ عظيم من المعارف العلمية حتى في طور بداوتهم.

ومن حسن الحظ أن الشعر العربي القديم ولا سيّما الجاهلي منه قد حفظ لنا قدراً غير قليل من هذه المعارف، مثّلت رصيداً لا بأس به من العلم العربي القديم(٨).

وعندما نأتي إلى حجّة خالد بن الوليد لا يخامرنا أدنى شكّ بأنّ مجرد البحث في هذه الحجة التي جاءت على مثالٍ غير مسبوق، من حيث الكيفيّة والوسيلة، وأننا سوف نخرج منه بنتائج وحقائق أحْرَى بها أنْ تُسَجّل وتُحْسَب للعرب في مجال العلوم.

ولعلّ أبرز هذه العلوم التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه الرحلة عِلْما الفلك والجيولوجيا. وقبل أن نخوض في تفصيلات هذين العلمين على ضوء هذه الحجّة، نرى لزاماً علينا أن نجيب على سؤالٍ طالما ألحّ علينا، وأغلب الظن أيضاً أنّه سؤال يلحّ على القارىء، هو: **كيف سلك خالد وأصحابه طريقاً مجهولاً في صحراء شبه الجزيرة العربية بدليل قول الطبري: « فتأتّى له من ذلك مالَمْ يتأت لدليل ولا رئبال، لم يُر طريق أعجب منه..».**

وممّا لا شكّ فيه أنّ الإجابة على هذا السؤال ليس من فضول الحديث، بل إنها تلقي الضوء على مَدَى ما وصل إليه العرب القدماء في علمي الفلك والجيولوجيا.

والحقيقة أنه ليس لدينا من دليلٍ عن هذا الطريق الذي سلكه خالد وأصحابه سوى ماجاء في قول الطبري: «فقطع طريق الفراض ماء العنبري ثم متقبا..».

وسوف نحاول أنْ نتبيّن هذه المواضع التي

ذكرها الطبري، لعلّنا نهتدي إلى هذا الطريق.

فالفراض - كما يقول ياقوت: «موضعٌ بين البصرة واليمامة قرب فَلْج من ديار بكر بن وائل، وفي كتاب الفتوح: لمّا قصد خالد بن الوليد رضي الله عنه بَعْثه غالب إلى الفراض. والفراض: تخوم الشام والعراق والجزيرة في شرقيّ الفرات»[9]. ويبدو لنا من قول ياقوت أنّ هناك أكثر من مكانٍ يُعْرَف باسم الفراض. غير أنّ المقصود في قولِ الطبري، الفراض الواقعة في تخوم العراق والشام والجزيرة. إذن فالفراض - بلغة الجغرافيا المعاصرة - هي المنطقة الواقعة شرقيّ نهر الفرات بالقرب من المثلث الواقع بين العراق وسوريا والمملكة العربية السعودية.

أمّا «ماء العنبري» فلم نَسْتدلّ على مَوْقعِه تحديداً. إذ لم يذكره ياقوت ولا الهمداني في «صفِة جزيرة العرب». ونرجّح أنّ «ماء العنبري» اسمٌ لعَيْنٍ من العيون لا يتجاوز مكانها حدود العراق. لأنها تأتي في الترتيب بعد «الفراض» مباشرة. أما «مِثْقب» فلم يزد الهمداني عن القول - ضمن حديثه عن محاضر العرب القديمة من حيّز العراق - بأنها من ديار بكر[10]. ويقول عنها ياقوت: «قال أبو منصور: طريق العراق من الكوفة إلى مكّة يُقال لها مثقب»[11].

وأمّا «ذات عرق» فهي «فَصْلٌ ما بَيْن تُهامَة ونجد والحجاز وهي موضعٌ مشهور يُعْرَف الآن بالضريبة»[12]. ويؤكد ياقوت هذا الموضع بقوله: «ذات عرق: مهلّ أهلِ العراق وهو الحدّ بين نجدٍ وتهامة»[13]. ومن المعروف الآن أنّ الضريبة تبعد - بالمقاييس المعاصرة للمسافات - عن مكة المكرمة بـ ٦٥ كيلومتراً[14].

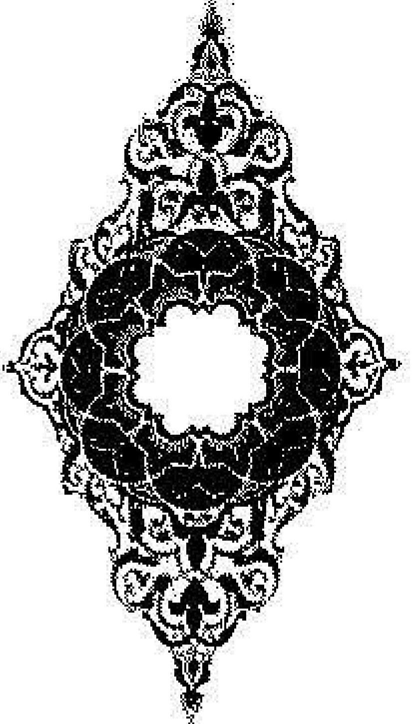
ويتضح من تحديد مواقع هذه المواضع أنّ «الفراض» و«ماء العنبري» و«مثقب» إنّما هي مواضع لا يتجاوز مواقعها حدود العراق إبّان الفتوح الإسلامية، كما يتضح كذلك أنّ «الفراض» تقع شمال العراق بينما تقع «مثقب» في جنوبه.

ويبقى السؤال قائماً: ماهو الطريق الذي سلكه خالد بن الوليد؟

وممّا نرجّحه أنّ خالداً وأصحابه قد غادروا «الفراض» متجهين جنوباً حيث «ماء العنبري» و«مثقب» ثم ساروا غرباً إلى الجنوب قليلاً بعرض صحراء النفود وربّما سلكوا بعض الأودية المنتشرة في هذه الصحراء التي أسلمتهم بدورها إلى «ذات عرق» ومنها إلى مكة المكرمة.

وبالطبع فإنّ خالداً كان أوّل من سلك هذا الطريق بدليل أن الطبري لم يذكر سوى هذه المواضع أي أنّ الطريق قد خلا من أيّ أسماء أخرى، دليلاً على أنّ ما بَيْن «مثقب» و«ذات عرق» طريقٌ مجهول أَوْ أشبه بالمجهول.

وبعيداً عن تأثير هذه الرحلة العجيبة في نفس القارىء بوصفها جاءت على نمطٍ غير مألوف من رحلات القادة والفاتحين. وبعيداً عن الإعجاب البالغ الذي ينتاب من يحاول تتبّع مَسير خالد وأصحابه في صحراء خلت من أسباب الحياة أو معالم الاهتداء لسالكيها. وبعيداً عن رؤيتنا الخاصة بأنّ هذه الرحلة كانت بمثابة تجربةٍ ناجحةٍ لرحلةٍ أخرى تَلَتْها أشدّ خطراً وتأثيراً في الفتوح الإسلامية؛ وهي وثبة خالد الشهيرة - في التاريخ - من العراق إلى الشام وفلسطين لمساعدة المسلمين في قتال



الروم[١٥]. بعيداً عن ذلك كلّه فإنّه يبقى لنا أنْ نذكر - في شيء من التفصيل - الدلالة العلمية لتلك الرحلة العجيبة ولاسيّما فيما يخصّ علمي الفلك والجيولوجيا.

أولاً: علم الفلك

لا يتجاوز مورّخو علم الفلك لدى تأريخهم لبدايات هذا العلم في الحضارات القديمة شعوباً ثلاثة؛ المصريون القدماء والبابليون واليونانيون: ويرجع بعض المؤرخين التراث الفلكي اليوناني إلى أصولٍ مصرية وبابلية[١٦].

وأين العرب من هؤلاء؟

لا نجد مؤرّخاً يذكر شيئاً عن علم الفلك عند العرب قبل الإسلام، ليس هذا فحسب. بل إنّ مؤرّخاً شهيراً كفيليب حتّي يقرّر أنّ بداية دراسة الفلك من الناحية العلميّة قد بدأت في الإسلام عندما تُرْجِمَ كل من كتابيْ «السند هند» و«المجسطي»[١٧]. ومعنى هذا أن العرب - في عصر ماقبل الإسلام - لم يكن نصيبهم في الفلك شيئاً مذكوراً.

غير أنّ قراءة الوثائق المسجّلة في التاريخ العربي القديم تُثبِتُ باليقين أنّ العرب قد بلغوا شأواً كبيراً في معرفة النجوم، وربما فاقوا غيرهم من الأمم. الأمر الذي اضطرّ معه جورجي زيدان أنْ يناقض نفسه، فعلى حين يذكر أنّ الكلدان أساتذة العالم في علم النجوم[١٨] عاد ليذكر أنّ معرفة العرب بالنجوم مشهورةٌ وأنّهم عرفوا السيّارات والأبراج وعرفوا عدداً كبيراً من الثوابت. ولهم في ذلك مذهبٌ يختلف عن مذاهب المنجّمين من الأمم الأخرى[١٩].

ومن العجيب أن زيدان بعد ما يقرّر أنّ العرب أخذوا عن الكلدان عِلْم النجوم باصطلاحاته وأسمائه لم يستطع الإجابة على السؤال الآتي: لماذا لا تردُّ أسماء السيارات العربية إلى أصلها الكلدانيّ؟ مكتفياً بقوله: «فربما كان له أسبابٌ عارضةٌ ضاعت أخبارها»[٢٠].

نخلص من هذا إلى القول بأنّنا سوف نتّخذ من حجّة خالد بن الوليد مدخلاً لبيان مدى تقدّم علم الفلك وارتقائه عند العرب قبل الإسلام.

شغلت النجوم بأضوائها وحركاتها ومواضعها قدراً كبيراً من ديوان الشعر العربي القديم ولاسيّما الشعر الجاهلي.

وقد يُظن أنها - أيْ النجوم - كانت مصدراً من مصادر الخيال لدى الشاعر العربي القديم، غير أنّ ذاك الشاعر قد ذكرها لكونها جزءاً أساسيّاً من المعارف العلميّة التي تسود البيئة الصحراوية وهذه لا تستغني عن معرفة أحوال النجوم بحكم الضرورة اللازمة والحاجة الملحّة لمثل هذا النوع من المعرفة. ووجه الضرورة والحاجة هنا هو اتخاذ النجوم دليلاً وهادياً وَسْط تلك الصحراء المترامية الأطراف حيث تغيب معالم الهداية فيها، فضلاً عن أنّها كانت من ألزم الأمور لقوافل التجارة، إذْ كانت مكّة المكرمة قاعدة للتجارة ما بَيْن الفرس والروم[٢١].

وليس أدلّ على أنّ علم الفلك القديم كان عربياً في معظمه فضلاً عن أسماء النجوم ذاتها؛ فمن يتصفّح مرجعاً أو موسوعةً في الفلك في أية لغة أجنبية يجد أنّ الكثير من أسماء تلك النجوم ذات أصل عربي في معناها ومبناها، بدليل أنّ القارىء لكتاب «بسائط علم الفلك» للدكتور يعقوب صروف يجد أنّ خمسين في المائة من أسماء النجوم فيه هي من وضع

العرب ومستعملة بلفظها العربي في اللغات الأجنبية[٢٢].

ومن طريف ما يُرْوَى للدلالة على تقدّم علم الفلك لدى العرب القدماء بحكم الضرورة اللازمة والحاجة الملحّة، ماجاء في كتاب «الأنواء في مواسم العرب» لابن قتيبة حيث يقول: «وصحبني رجلٌ من الأعراب في فلاة ليلاً، فأقبلت أسأله عن محالّ قوم من العرب ومياههم، وجعل يدلّني على كلّ محلّة بنجمٍ وعلى كلّ ضياعٍ بنجم. فربّما أشار إلى النجم وسمّاه وربّما قال لي: وَل وجهك نجم كذا؛ أي اجعلْ مسيرك بين نجم كذا حتى تأتيهم. فرأيتُ النجوم تقودهم إلى موضع حاجاتهم. ولحاجاتهم إلى التقلّب في البلاد والتصرّف إلى المعاش، وعلمهم أنْ لا تقلّب ولا تصرّف في الفلوات إلاّ بالنجوم عنوا بمعرفة مناظرها. ولحاجاتهم إلى الانتقال عن محاضرهم إلى المياه عنوا بمطالعها ومساقطها»[٢٣].

وقريبٌ من ذلك ما ذكره المرزوقي بقوله: «كانت العرب تراعي القمر ومنازله في قِسْمة الأزمان والفصول والحكم على الأحداث الواقعة في الأحوال والشهور مراعاة عجيبة. ولهم في ذلك من صدق التأمل واستمرار الإصابة ما ليس لسائر الأمم»[٢٤].

نخلص من هذا لنقول: إنّه لولا سعة معارف العرب في علم الفلك على نهجٍ علميٍّ قويمٍ لما تمكّن خالدٌ وأصحابه من الحجّ قادمين من الفراض في أقصى الشمال الغربيّ من الجزيرة العربية سَمْتاً واعتسافاً قاصدين مكّة في الطرف الغربيّ من الجزيرة إلى الجنوب قليلاً.

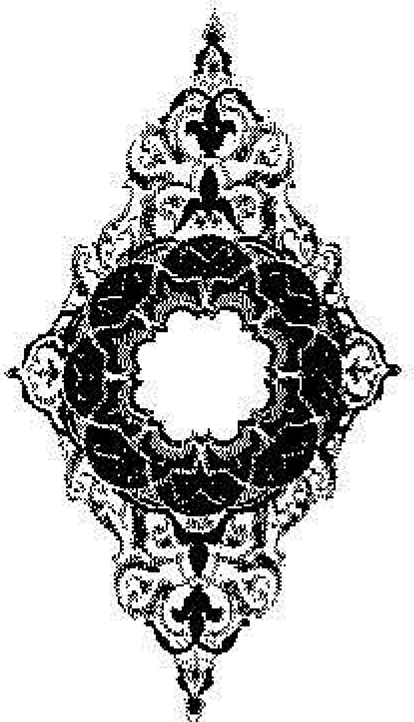
لولا سعة معارف العرب في علم الفلك على نهجٍ علميٍّ قويمٍ لما تمكّن خالدٌ وأصحابه من الحجّ قادمين من الفراض في أقصى الشمال الغربيّ من الجزيرة العربية سَمْتاً واعتسافاً قاصدين مكّة في الطرف الغربيّ من الجزيرة إلى الجنوب قليلاً.

ويهمّنا في هذا المقام أنْ نسجّل بعض الملاحظات التي نراها واجبة التسجيل منها ما يأتي:

١ – إنّ السَّيْر سَمْتاً – أي على الظن والتخمين – واعتسافاً – أي إصابة الطريق دون صوبٍ يتوخّاه المرء – يَصْلح للمسافات القليلة، لأنّ الخطأ في السَّيْر سمتاً – في هذه الحالة – أقلّ ما يمكن. الأمر الذي يقلّل – بالتالي – من مخاطر السَّيْر على غير هدى في الصحراء.

وفي المقابل، فإنّ أدنى خطأ في تقدير السَّمْت لِمَن يقطع المسافات الطويلة – ولا سيّما في صحراء مجهولة المعالم تكاد تنعدم فيها أسباب الحياة – تجعل المرء يَبْعد عن هدفه الذي يريد الوصول إليه بعداً كبيراً تَبَعاً لبعدْ المسافة بَيْن نقطة الابتداء ونقطة الوصول، ممّا يجعل من المخاطر التي تصل إلى حدّ الهلاك شيئاً وارداً إنْ لم يكن أقرب احتمالاً.

وعلى هذا فإنّ سير خالد وأصحابه، سمتاً واعتسافاً، لمسافةٍ تقرب من ألفٍ وخمسمائة كيلومتر، في طريق مجهولة مسالكها، فيصحّ طريقهم ويصيبون هدفهم في الموعد الصحيح



للحجّ، لهو أمرٌ بعيدٌ عن حدّ المألوف إنْ لم يكن أقرب إلى خوارق الأمور.

٢ – إنّ خالداً وأصحابه قد سلكوا طريقاً لم يسلكه أحدٌ من قبل. ومعنى هذا أنّ الطريق – أو على الأقل بعضه – مجهولٌ تماماً سواء في طبيعته وصلاحيته للسَّيْر أم في معالمه من جبالٍ ووديان وظواهر طبيعية، فضلاً عن فقدان الأعلام التي يَهْتدي بها سالك الصحراء.

وبرغم هذا فإنّ خالداً وأصحابه قد تمكنوا من تقدير المسافة من الفراض إلى مكّة المكرمة وبالتالي تمكنّوا من تقدير السرعة التي يجب السَّيْر عليها تقديراً سليماً. هذا مع الأخذ في الحسبان تباين طبيعة أرض الطريق التي لم تكن على حدّ سواء من اللّين أو الغِلَظ، بالإضافة إلى ما قد يكون بهذا الطريق من جبالٍ تصدّهم عن صَوْبِهم أو تحول دون اتجاههم. الأمر الذي نرجّح معه أنّهم قد استوعبوا ظروف الطريق ومتغيّراته ممّا انعكس بالتالي على سرعة السَّيْر في إبطائِهِ وإسراعه.

ولا شكّ أنّ وصولهم في موعد الحجّ يدلّ على عِلْمٍ راسخٍ يُمْكِن الدلالة عليه بطريقة علمية سهلة. فالمسافة والسرعة والزمن هي عواملُ مرتبطةٌ بعضها ببعض، تنظمّها العلاقة الرياضيّة المعروفة:

المسافة = السرعة × الزمن

أيْ أنّه إذا أُريدَ معرفة أيّ عاملٍ من تلك العوامل الثلاثة لابدّ أَنْ يكون العاملان الآخران معلومَيْن.

غير أنّ الحادث هنا مع خالدٍ وأصحابه أنّ الزمن وحده هو العامل المعلوم لديهم وهو موعد الحجّ، على حين أنّ العاملَيْن الآخرَيْن – المسافة والسرعة – مجهولان تماماً.

ومثل هذه الأمور لا يجدي معها الظنّ أو الاعتماد على الأخذ بطريقة الاحتمالات، لأنّ الظن في هذه الظروف ضربٌ من ضروب المخاطرة غير مأمونة العواقب. كما أنّ الاعتماد على طريقة الاحتمالات نوعٌ من استشراف المجهول، فهو بالتالي أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب، إذ إن الخطأ في مثل هذه الظروف يُعَدُّ مدخلاً – لا مفرّ منه – يضلّ المرء بسببه في طريق من طرق الصحراء ليس له بها سابق تجربة أو معرفة.

٣ – إنّ مثل هذه الأمور – أي السَّيْر في الصحراء – لا يجدي معها سوى العلم المبنيّ على الاستنتاج الصائب للحقائق العلمية المعروفة لدى العرب فيما يخصّ البيئة الصحراوية. وهو ما حدث فعلاً ودلّ عليه أبلغ الدلالة حجّة خالد وأصحابه.

ولبيان ذلك نقول: إنّ خالداً وأصحابه عندما شرعوا في طريقهم إلى مكّة المكرمة مِنْ شرقيّ نهر الفرات لخمسٍ بقيْن من شهر ذي القعدة – كما جاء في تاريخ الطبري – كان القمر بطبيعة الحال غائباً، فافتقدوا عاملاً على درجة كبيرة من الأهمية من عوامل الاهتداء في الصحراء ليلاً، وهو عاملٌ ليس باليسير على سالك الصحراء ليلاً افتقاده الأمر الذي لا نشكّ معه أنّ خالداً وأصحابه قد تمكّنوا – مع غياب القمر – من تحديد الجهات الأصليّة الأربع وموقعهم وسط الصحراء عبر المراحل الأولى من سيرهم في ذلك الظلام الدامس. كما تمكّنوا أيضاً من

تحديد زوايا مواقعهم واتجاهاتها – عبر مراحل سيرهم – بالنظر إلى موقع مكّة المكرمة. ولا يتأتى هذا التحديد الذي هو بالقطع تحديد دقيق إلاّ عن معرفة واسعة وعلم لا سبيل إلى الشكّ في صحته فيما يتعلق بعلم الفلك من حركات النجوم من أفلاكها ومنازلها وزوايا مطالعها ومساقطها على الأفق..

وممّا نرجّحه أنّ خالداً وأصحابه قد تمكّنوا – في النهار – من تحديد زاوية شروق الشمس واتجاهها وتحديد مواعيد الصلاة اعتماداً على مسار حركتها في السماء وبالتالي معرفة زاوية الظلّ في أيّ وقتٍ من النهار بالإضافة إلى تحديد زاوية الزوال واتجاهه.

تلك كانت بعض الملاحظات الأوليّة التي يُمكن استنتاجها من الكيفية التي سار بها خالد وأصحابه. وهي ملاحظات تعطي انطباعاً جازماً بأنّ العرب القدماء كانت لديهم أفكارٌ علميّة منظّمة عن الفلك على قدْرٍ عالٍ من الدقّة والصحّة. تلك الأفكار التي لم تأت – بالقطع – طفرةً بَيْن عشيّة وضحاها، ولم تأت نتيجة لعلمٍ منقولٍ عن تراث الآخرين، وإنّما هي أفكارٌ علميّةٌ في صورة ملاحظات ومشاهدات، قد توالت معطياتها جيلاً بعد جيل وقرْناً إثْر قرن لأنّها من ذلك النوع من الأفكار التي يلعب الزمن الدّور الرئيسي في إثبات صحّتها بوصفها حقائق علمية، إذ تتطلّب قدراً كبيراً من طول الترقّب والتأمّل والرّصد حتى تستوي عِلْماً منظّماً وتستقيم منها معطيات علمية سليمة.

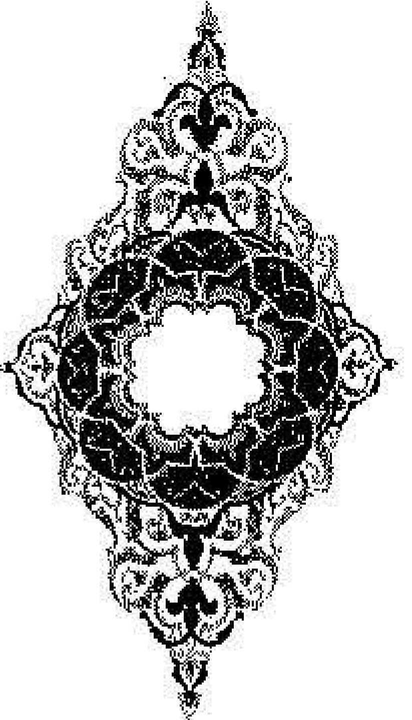
والطريف في الأمر أنّ هذا النوع من المعطيات العلمية الخاصة بعلم الفلك لا تحتكر معرفتها فئةٌ بعينها دون فئة، بل كانت أشبه بالقواعد العامّة المعروفة لجميع ساكني الصحراء بسبب أهميتها القصوى. وإنْ كان هذا لا يمنع من وجود أناسٍ على قدْرٍ أكبر من المعرفة والدراية بتلك المعطيات.

ممّا لا شك فيه أنّ الدليل العربيّ القديم – بجانب معارفه الفلكية – قد انطبعت في ذهنه خارطتان، طبوغرافية وجيومورفولوجية لكلّ بقْعة من بقاع الجزيرة العربية، بما تتضمّنه هذه البقاع من معالم قد أحْسَن الدليل العربي استغلالها والإفادة منها في الاهتداء بها وتحديد موضعه أينما كان في الصحراء.

ولو أنّ باحثاً منصفاً قارن بين معارف العرب العلمية في الفلك ومعارف غيرهم من الأمم كالمصريين واليونانيين والبابليين لربّما خرج من بحثه إلى أنّ العرب كانوا أغزر علماً من هذه الأمم لأنّ الحاجة إلى هذا ألزم لهم في معاشهم لسببٍ بسيطٍ للغاية، وهو أن معرفتهم بأصول علم الفلك واستفادتهم من تلك الأصول إنما هي مسألة حياة أو موت.

ثانياً: علم الجيولوجيا

لم يَعْرف التاريخ بيئةً قاسيةً جافيةً أحبّها أهلوها مثلما أحبّ العرب الصحراء. ولم يعرف الصحراء قومٌ مثلما عروفها. ولم يفتن بالصحراء ناس قدر افتتانهم هم بها. ولم يُبْدع شعب في وصفها بنباتاتها وحيوانها



وصخورها كما أبدعوا.

وتزخر كتب التراث بالشواهد والأقاصيص والأدلة على هذا الافتتان وتلك الألفة وذلك العشق الذي هو أقرب إلى الامتزاج بين الإنسان وبيئته. «قيل لأعرابي؟ كيف تصنع بالبادية إذا اشتدّ القيْظ وانتعل كلّ شيءٍ ظلّه؟ فقال: وهل العيش إلاّ ذاك، يمشي أحدُنا ميلاً ويرفض عرقاً ثمّ يَنْصب عصاه ويلقي عليها كساءه ويجلس يكتال الرّيح فكأنّه في إيوان كسرى»(٢٥).

ومن تلك الشواهد أيضاً ما عبّر عنه أعرابيٌّ دخل الحضر فاشتاق إلى باديته فقال:

لعمري لنور الأقْحوانِ بحائلٍ
ونور الخُزامَى من ألاءٍ وَعَرْفَجِ
أحب إلينا يا حميد بن مالكٍ
من الوَرْدِ والخيْري ودُهْنِ البنفسَجِ
وأكلُ يرابيعٍ وضبٍّ وأرنبٍ
أحبّ إلينا من سَماني وتَدْرجِ(٢٦)

ولا شكّ أنّ مثل هذه الشواهد والأدلّة، لتدلّ على شيءٍ واحدٍ وهو أنّ العرب برغم قسوة البيئة الصحراوية، لم يتحوّلوا عنها ولم يرضوا بغيرها سكناً. ومن هنا فقد كانوا أخْبَر الناس بها، فلم يَخْفَ عليهم شيءٌ مهما استَدقّ وصغُر من أمور هذه البيئة وموجوداتها.

ومن المحقّق والثابت أنّ المعارف العلمية الخاصة بمفردات الصحراء، كانت أشبه بالمعارف العامة المتاحة للكافة، وإن كان هذا لا يمنع من وجود فئةٍ خاصة قد استأثرت بالنصيب الأكبر من تلك المعارف.

ولعل الدليل العربيّ هو أهم أفراد هذه الفئة الخاصة، إذْ إنّه يَذْرَع الصحراء من أقصاها إلى أقصاها ويجوبها طولاً وعرضاً لا يحمل معه سوى عِلْمه بكلّ ما استدقّ وصغر من أمور هذه البيئة.

ومثل هذا الدليل قد استوعب معارف قومه في علوم الفلك والطبوغرافيا والجيومورفولوجيا.

وممّا لا شك فيه أنّ الدليل العربيّ القديم - بجانب معارفه الفلكية - قد انطبعت في ذهنه خارطتان، طبوغرافية وجيومورفولوجية لكلّ بقْعَةٍ من بقاع الجزيرة العربية، بما تتضمّنه هذه البقاع من معالم قد أحْسَن الدليل العربي استغلالها والإفادة منها في الاهتداء بها وتحديد موضعه أيْنما كان في الصحراء.

وعلى سبيل المثال، فإنّ الأدلاّء العرب في أثناء جوبهم الصحراء قد لَفَت نظرهم بعض الوحدات الصخريّة التي تتميّز ممّا حولها من صخور؛ من هذه الوحدات الصخرية، صخور الظران، فقد استخدمها الأدلاّء العرب عَلَماً يُهْتَدى به. جاء في «اللسان»: «الظرّ والظرر: قطعةُ حجرٍ له حدٌّ كحدّ السكّين والجمع ظران، وهي من الأعلام التي يُهْتَدَى بها مثل الإمْرَة ومنها ما يكون ممطولاً»(٢٧).

وإذا كانت علاقة العربي القديم بالصحراء لا تحتاج منّا إلى إثبات، فإنّنا نراها واجبة الإثبات تمهيداً لتتبّع مسيرة خالد وأصحابه من الفراض إلى مكة المكرمة.

وإذا كان خالد بن الوليد قد سار في المرحلة الأولى طريقاً ربّما كان معلوماً وهو الطريق من شمال نهر الفرات حيث «الفراض» ثم «ماء العنبري» ثم «مثقب»

فإنّ المرحلة الثانية تمثّل لنا وَجْه العجب والإعجاب. فقد سلك خالدٌ من «مثقب» إلى «ذات عرق» التي أسلمته إلى مكة المكرمة طريقاً مجهولاً، ودروباً لم يسلكها سالك من قبل، ممّا يدل على علوّ كعب العرب القدماء في علوم الجيولوجيا ولا سيّما علْمي الطبوغرافيا والجيومورفولوجيا.

فقد اعترض خالد وأصحابه بعد «مثقب» مباشرةً بادية السماوة، وقريبٌ من مدلولها اليوم صحراء النفوذ، ورمالها غالباً وعثاء - أي سهلة ليّنة تغيب فيها الرِّجْل عند السَّيْر وليس بها إلا القليل من آبار وعيون. والسَّيْر فيها شاقٌّ وعسير لأنّ الرياح تلعب برملها فتجعل منه كثباناً ووهاداً[٢٨].

والسّماوة جزءٌ من إحدى وحدتيْن رئيسيتين تكونان معاً شبه الجزيرة العربية.

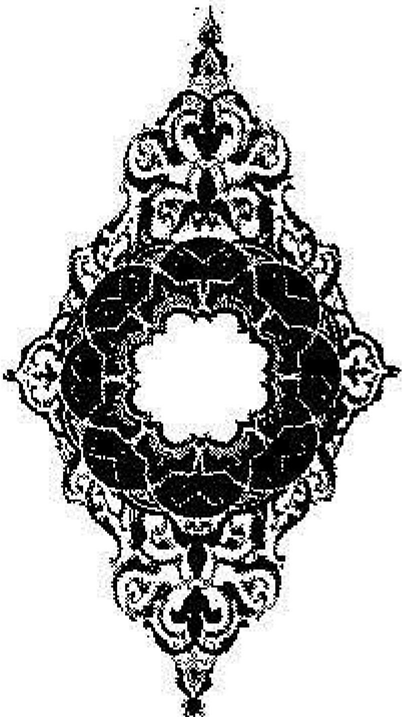
الوحدة الأولى غطاء رسوبي: تشمل المناطق الداخلية في الجزيرة العربية. وهي مسطّح واسع من الصخور الرسوبية، وتحتوي على عدّة هضاب صخرية مرتفعة ومتّسعة أهمّها هضبة نجدٍ في الوسط وهضبة الحمّاد في الشمال. كما يلي هذا المسطح الصحارى الرملية والكثبانية، وأهمها صحراء النفوذ الكبرى في الشمال وصحراء النفوذ الصغرى أو الدهناء في الشرق، وصحراء الربع الخالي وهي أوسعها في الجنوب.

أمّا الوحدة الثانية فهي ما يُطْلق عليها - جيولوجيّاً - اسم «كتلة الدرع العربي»، فعلى طول ساحل البحر الأحمر تمتد مرتفعات صخور الدرع العربي التي تتكوّن من سلاسل جبال الحجاز في الشمال وجبال عسير في الوسط[٢٩].

* *

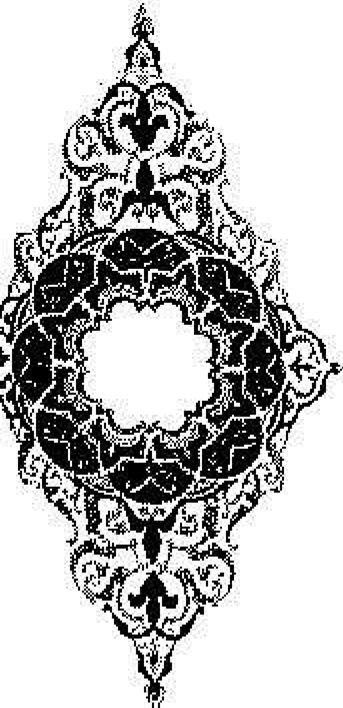
نخلص من هذا إلى أنّ العرب القدماء - حتى في عصر ماقبل الإسلام - لم يتركوا شاردةً ولا واردةً من مفردات الصحراء، إلاّ كان لهم بها علمٌ موثوقٌ، وخاصة فيما يتعلق بالفلك والجيولوجيا، وإلاّ لما استطاع خالد وأصحابه اجتياز صحراء الجزيرة العربية في رحلةٍ غير مأمونة العواقب في وقت يسير بالقياس إلى عصره.

ومن أبرز هذه النتائج فيما أرى أنّ نفوس العرب - حتى في جاهليتهم - كانت مهيّأةً للعلم بحكم ما اكتسبوه من معارف علمية من خلال معايشتهم للصحراء. بدليل أنّ العلوم التي نقلوها وترجموها - فيما بعد في العصر العباسي - من تراث اليونان والفرس والهنود، لم تكن بعيدةً عن معارفهم العلمية حتى في طور بداوتهم إذْ سرعان ما تمثّلها العلماء العرب ونقدوا ماكان فيها من أشياء لا سند لها من علم أو دليل أيّدته التجارب. هذا فضلاً عن الدّور الهام الذي قام به هؤلاء العلماء، وهو إبداعهم وابتكارهم غير المسبوق في شتى ضروب العلم.■



الحواشي

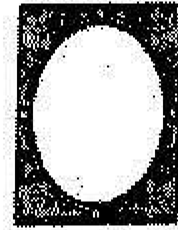
١ – منتصر، عبد الحليم، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ص ١٢٨.
٢ – سمايلو، أحمد، فلسفة الاستشراق، فتش، ص ٤٣.
٣ – الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الإسلامي، ص ٥٨.
٤ – الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، ص ٢٠٦.
٥ – اعتسف الطريق: إذا قطعه دون صوب يتوخاه فأصابه.
٦ – السمت : السير على الطريق بالظن.
٧ – تاريخ الطبري، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، ٣:٣٨٣.
٨ – عبد النبي، مصطفى يعقوب، قيم علمية من الشعر العربي، مجلة الدارة، العدد الأول، شوال ١٤٠٤ هـ.
٩ – الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٤:٢٤٣.
١٠ – الهمداني، صفة جزيرة العرب، تـ محمد بن علي الأكوع، ص ٢٩٣.
١١ – معجم البلدان، مرجع سابق، ٥:٥٤.
١٢ – صفة جزيرة العرب، مصدر سابق، ص ٨٩.
١٣ – معجم البلدان، مرجع سابق، ٤:١٠٧.
١٤ – عبد القادر، عبد الله، وعبد المنعم خفاجة. قصة الأدب في الحجاز، ص ٥٢.
١٥ – تاريخ الطبري، مرجع سابق، ٣:٤١٥.
١٦ – سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من الأساتذة، ١:٢٥٦.
١٧ – حتي، فيليب، تاريخ العرب، ترجمة محمد مبروك نافع، ٢:٤٧٢.
١٨ – زيدان، جورج، تاريخ التمدن الإسلامي، ٣:١٢.
١٩ – المرجع السابق، ٣ : ١٤.
٢٠ – المرجع السابق، ٣ : ١٣.
٢١ – فجر الإسلام، أحمد أمين، ص١٣.
٢٢ – طوقان، قدري حافظ، العلم عند العرب، ص٦٣.
٢٣ – ابن قتيبة، الأنواء في مواسم العرب، تـ شارل بيلا، ص٦.
٢٤ – الأصفهاني، المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ١:٤٨.
٢٥ – العسكري، أبو هلال، ديوان المعاني، ٢:١٨٩.
٢٦ – عزام، عبد الوهاب، مهد العرب، ص٧٨.
٢٧ – لسان العرب (مادة ظ ر ر).
٢٨ – قصة الأدب في الحجاز، مرجع سابق، ص ١٩.
٢٩ – عافيه، سميح، وأخرون، تنمية الموارد المعدنية في الوطن العربي، ص٢٧٣.



الأورام والسرطان عند الأطباء العرب المسلمين

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد
الموصل

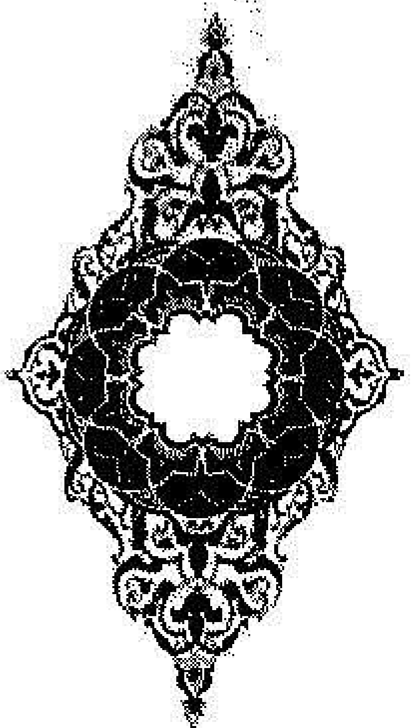
يعتقد بعض الباحثين بأن أصل كلمة السرطان يونانية، إلا أن الغالبية من المعنيين بهذا الموضوع يؤكدون بان البابليين قبل اليونانيين كانوا على علم بذلك، فقد رمز في إحدى الرقيمات للسرطان بامرأة لها أطراف تنتهي بمخالب تشبه السرطان البحري، ويقولون إنّ التسمية جاءت استناداً على ذلك.



ومهما قيل عن أصل هذه الكلمة فإن مرض السرطان كان معروفاً لدى اليونانيين، ومنهم نقل الأطباء العرب والمسلمون بعضاً من آرائهم وأضافوا إليها الكثير مما جادت به قرائحهم، لذا فلا تجد كتاباً عربياً في الطب يخلو من ذكره.

وأول من ذكره من الأطباء العرب والمسلمين علي بن ربن الطبري (ولد ١٥٤ أو ١٦٤هـ = ٧٧٠ أو ٧٨٠م)، إذ جاء في كتابه فردوس الحكمة «قال أبقراط : السرطان وجع لا يعالج وإن عولج هلك صاحبه، وإن لم يعالج بقي زمناً طويلاً، معنى قوله إنه إن كواه أو أحرقه وصل وجعه إلى الأعضاء الرئيسية فقتل صاحبه إلا أن يكون في بعض الأطراف فيقطع ولا يضر»[1]

وذكره ثابت ابن قرة (- ٢٨٨هـ = ٩٠٠م) في كتاب الذخيرة في علم الطب،[2] وذكره كذلك حنين ابن اسحق العبادي (١٩٤ - ٢٦٠هـ =



السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ٤ / ٢

كتاب







في الطب

لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب

(المتوفى سنة ٣١٣ هـ : ٩٢٥ م)

(الجزء الثاني)

في أمراض العين

صُحح

من نسخة ظواري شريف ونسخة إسكوريال [رقم ٨٠٦] مدريد

وطبع

تحت مراقبة

شرف الدين أحمد مدير دائرة المعارف العثمانية و سكرتيرها

ملحق الحكمة الطيبية سابقا

الطبعة الثانية

بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن الهند

١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م

٨٩٠ – ٨٧٣م). وخصص له الرازي (٢٥١ – ٣١٤ هـ = ٨٦٥ – ٩٢٧م) فصلاً كبيراً من الجزء الثاني عشر من كتابه الحاوي. وتكلم علي بن العباس المجوسي (كان حيا قبل ٣٨٤هـ = ٩٩٤م) في كتابه كامل الصناعة الطبية عن مرض السرطان بالتفصيل. وتناول ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨هـ = ٩٨٠ – ١٠٣٧م) هذا المرض في كتابه القانون بصورة واسعة ومفصلة. وتكلم مهذب الدين علي بن أحمد بن هبل البغدادي (– ٦١٠هـ ١٢١٣م) في كتاب المختارات في الطب عنه بالتفصيل كذلك.

وفي المغرب العربي تناوله العديد من الأطباء العرب والمسلمين منهم ابن الجزار القيرواني (٢٨٥ – ٣٦٩هـ = ٨٩٥ – ٩٧٩م) وأبو القاسم الزهراوي (٣٢٦ – ٤٢٧هـ = ٩٣٧ – ١٠٣٥م) في كتابه التصريف، كما خصص محمد بن علي القربلياني (– ٧٦١هـ = ١٣٣٢م) المقالة الأولى من كتابه الاستقصاء والإبرام في علاج الجراحات والأورام للتحدث عن الأورام والسرطان.

وفي الحقب الزمنية التالية نال هذا المرض اهتمام كل من كتب في الطب، ولا يتسع المجال لذكرهم جميعاً.

ومن أجل إعطاء صورة شاملة وموجزة لمفهوم الأورام والسرطان عند الأطباء العرب والمسلمين نقسم البحث التاريخي هذا إلى خمسة أقسام هي:

القسم الأول – الأورام السليمة الحميدة (Benign Tumors)

ادخل الأطباء العرب والمسلمون تحت كلمة الأورام مجموعة كبيرة من الأمراض غالبها خارج عن موضوع بحثنا، إلا أنهم تحدثوا عن الأورام ذات العلاقة بموضوعنا وهي سبعة، نذكرها فيما يلي دون الدخول في التفاصيل.

١ – **التوتة** / قصدوا بها الزوائد اللحمية المتقرحة في منطقة الشرج والفرج (Condylomata).

٢ – **السلع** / أطلقوا ذلك على الأكياس الدهنية (Sebecius Cyst) والأكياس حول المفصل (Bursits).

٣ – **تضخم الغدد اللمفية** / تحدثوا عن ذلك تحت أسماء مختلفة مثل (فوجيئلا، أورام حادثة في الغدد، الخنازير) ويظهر من تناولهم للخنازير أنهم خلطوا بين العديد من أمراض الغدد اللمفية في الرقبة من ذلك (سل العقد اللمفية، تورم العقد اللمفية نتيجة ابيضاض الدم، سرطان الدم، مرض هوجكنزه، النكاف...).

٤ – **فيلة الحلقوم** (تضخم الغدة الدرقية).

٥ – **الثآليل** (Warts) والقرون والمسامير



في القدمين.

٦ - **الأورام الصلبة** / وسموا الورم الصلب «سقيروس» تعريب لكلمة (Sciri-hous) اليونانية التي تعني الصلابة.

٧ - **البواسير** (الزوائد اللحمية) والأورام التي ذكرها «بواسير الأنف والأذن والمعدة».

القسم الثاني - الأورام الخبيثة (Melignant Tumors)أو السرطان (Cancer)

أطلق الأطباء العرب والمسلمون كلمة (السرطان) على الأورام التي يصحبها ألم ونخس وسرعة ازدياد وتثبت بالانسجة المجاورة يقول الرازي في السرطان: «ورم مستدير في أكثر الأمر لازم الأصل فهو في العضو أكثر منه خارج له أصل كبير وعروق ممتدة منها خضر وفي مجسته حرارة على الأمر الأكثر وله ضربان ما، وربما كان أشد ويكون صغيراً قليلاً قليلاً. ويعرض في الأكثر في الأعضاء العصبية، وإن تقرح أوبط انقلب وغلظ واحمر وصار وحشاً ولم يبرأ إلا باستئصاله وسل عروقه».(٣)

ويقول الزهراوي: «السرطان إنما سمي سرطاناً لشبهه بالسرطان البحري، وهو على ضربين؛ مبتدئ من ذاته أو ناشيء عقب أورام حارة ... وهو إذا تكامل فلا علاج له ولا برء منه بدواء البتة إلا بعمل اليد (أي بالجراحة أو الكي) إذا كان في عضو يمكن استئصاله فيه كله بالقطع ... والسرطان يبتدئ مثل الباقلاء ثم يتزيد مع الأيام حتى يعظم وتشتد صلابته

كامل الصناعة الطبية

تأليف

علي بن العباس المجوسي

(عاش في القرن الرابع الهجري)

الجزء الأول



١٤٠٥هـ/١٩٨٥م

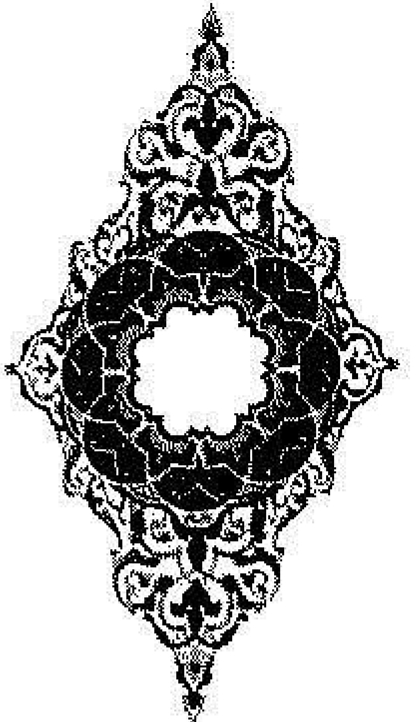
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت

فرانكفورت / جمهورية ألمانيا الاتحادية

ويصير له في الجسد أصل كبير مستدير كمد اللون تضرب فيه عروق خضر وسود إلى كل جهة منه وتكون فيه حرارة يسيرة عند اللمس».(٤)

هذه الأقوال غيض من فيض ولا مجال لذكر أقوالهم جميعاً، فقد لقي موضوع السرطان اهتماماً خاصاً من لدن الأطباء العرب والمسلمين، ولم يكتفوا بذكر وصفه وكيفية تكوينه، وإنما حاولوا جاهدين تفريقه عن أمراض أخرى قد تشبهه، فابن سينا يفرق مثلاً بينه وبين الورم الصلب (سقيروس) فيقول: «ويفارق سقيروس بأنه مع وجع وضربان، وسرعة ازدياد لكثرة المادة وانتفاخ لما يعرض في تلك المادة». إلى أن يقول: «ويسمى سرطانا لأحد أمرين، إما لتثبته بالعضو كتثبت السرطان بما يصده، وإما لصورته في استدارته في الأكثر مع لونه وخروج عروق كالأرجل حوله



منه».[٥]

ويفرق مهذب الدين ابن هبل بين سرطان الأنف وبواسيره (Polip) بكلام يدل على دقة الملاحظة فيقول «والسرطان يبتدئ صغيراً كالحمصة صلباً ويتزايد، وهو ناشف، والبواسير لحمها رخو ولها صديد وربما تدلت وطالت. والسرطان يصلب من الحنك ما يحاذي موضعه، وليس كذلك البواسير. والسرطان في الأنف لا يتعرض لعلاجه، فإنه يزداد بالعلاج شراً إن تقرح».[٦]

وإذا أردنا الحديث عن سرطانات أجهزة الجسم المختلفة لطال الكلام، والمجال لا يتسع له هنا، ولذا فلن أدخل في تفاصيل جميع السرطانات التي أوردوها، بل أكتفي بذكر نماذج من أقوال بعضهم على سبيل المثال. ومن يود معرفة التفاصيل يمكنه مراجعة كتابنا «السرطان في الطب العربي الإسلامي».

١ - سرطان العين / يقول الزهراوي عن سرطان القرنية: «الفرق بينه وبين السرطان الحادث في سائر البدن أنه إذا ما حدث في العين لزمه وجع شديد مؤلم مع امتلاء العروق والصداع وسيلان الدموع الرقيقة، ويفقد العليل شهوة الطعام ولا يحتمل الكحل، ويؤلمه الماء، وهو داء لا يبرأ منه، لكن يعالج بما يسكن الوجع».[٧]

٢ - سرطان الأنف.

٣ - سرطان الرئة والحنجرة يقول الرازي عنه: «أما ورم الحنجرة فقد يكون من أجله الاختناق بغتة لأن النفس فيه ضيق، والعظل الذي في جوفه إذا حدث فيه الورم أمكن أن يسد ذلك التجويف فيغلق طريق التنفس».[٨]

وفي موضع آخر يقول: «إذا كان سرطان الحلق فهو قاتل لا محالة».[٩]

٤ - سرطان اللسان.

٥ - سرطان المعدة.

٦ - أورام الكبد وسرطانه

يقول ابن سينا عنه: «فإن كان الصلب سرطانياً كان هناك إحساس بالوجع وكان أحداث الآفة في اللون وفي الشهوة وغير ذلك أكثر احداثاً وربما أحدث فواقاً وغثياناً بلا حمى وإن لم يحس بالوجع كان في طريق إماتة العضو. واعلم أن الكبد سريع الانسداد والتحجر».[١٠]

٧ - ورم الطحال.

٨ - أورام الأعصاب.

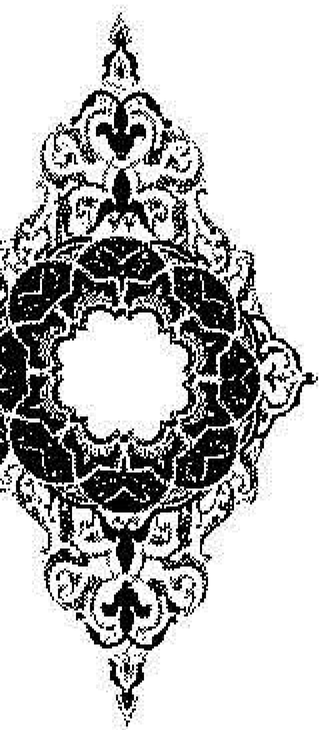
٩ - أورام الجهاز البولي وسرطانه

انفرد الزهراوي بذكر سرطان الكلى بشكل صريح إذ قال: «الصلابة على نوعين إما أن تكون ورماً سرطانياً، وإما أن يكون التحجر من قبل الإفراط في استعمال الأدوية الحادة عند علاج الورم. وعلامة الصلابة فقد الحس بدون وجع، ويحس العليل بثقل شديد وكأن شيئاً معلقٌ بكليته العليا إذا اضطجع، ويكون الثقل أكثر من خلف من ناحية الخاصرة، ويتبع ذلك ضعف الساقين وهزال البدن واستسقاء، ويكون البول يسير المقدار رقيقاً غير ناضج».[١١]

١٠ - ورم الخصية.

١١ - سرطان الثدي

تحدث عنه ابن سينا، ومن جملة ما ذكره أنه قال: «وقد حكى بعض الأولين أنّ طبيباً قطع



ثدياً متسرطناً قطعاً من أصله، فتسرطن الآخر (أقول) إنّه يمكن قد كان ذلك في طريق التسرطن فوافق تلك الحالة، ويمكن أن يكون على سبيل انتقال المادة وهو أظهر».[١٢]

١٢ - أورام الرحم

يقول الزهراوي عنها : «السرطان يكون على نوعين إما متقرح وإما غير متقرح. وعلامته أن يكون فيما يلي فم الرحم جاسيا ليس بالأملس، ولونه كلون الدرد» إلى الحمرة وربما كان إلى السواد ويعرض معه وجع شديد عند الأُرْبيَّتين وأسفل البطن والعانة والصلب.

وعلامة المتقرح سيلان الصديد الأسود المنتن منه، وربما سال منه شيء مائي أبيض وأحمر، وربما جاء منه دم».[١٣]

القسم الثالث - علاج السرطان بالوسائل غير الدوائية عند الأطباء العرب والمسلمين

أولاً - العلاج الروحي والنفسي.

١ - الإيمان والدعوة إلى الصبر والتسليم بقضاء الله: قال تعالى: ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾[١٤] إن الإيمان بالله وقدرته ذو تأثير عظيم في نفسية المريض، وإن الدعاء واللجوء إلى الله يثير قوى سرية في جسم الإنسان تقوى بها مناعته. وقد عرفت حالات كثيرة لمرض السرطان كان شفاؤها من المستحيلات، فإذا بالتأثير النفسي المنبثق من الإيمان الكامل بالله والدعاء الصادق والتوجه إليه بطلب الشفاء يحقق الخلاص من هذا الداء.

أما إذا أظلمت الدنيا أمام المريض في ساعة

التصريف لمن عجز عن التأليف

تأليف

أبي القاسم الزهراوي

خلف بن عباس

(المتوفى حوالى سنة ٤٠٠هـ)

القسم الأول



١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م

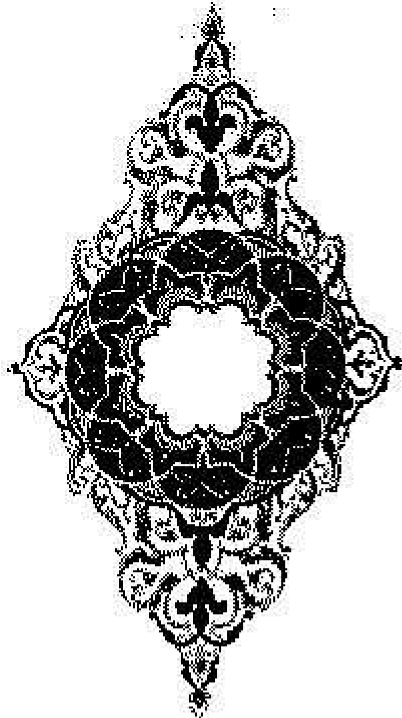
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت

فرانكفورت / جمهورية ألمانيا الاتحادية

ضعف وشعور بقسوة المرض، وانقبضت نفسه وطغت عليه موجة من اليأس، نجد الطبيب المسلم يؤدي مهمته الإنسانية، فيقوم بواجب التذكير بأن المرض امتحان من الله سبحانه وتعالى للإنسان وزكاة عن صحته وغفران لآثامه وأنه لا يأس من الشفاء، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «إن لكل داء دواءً فإذا أُصيب دواءُ الداء برأ بإذن الله».[١٥]

٢ - المساندة العاطفية: من المعروف ان أشد ما يؤلم المرضى وهم على فراش الموت في البلاد التي يعيش أفرادها حياة مادية بحتة إحساسهم بالوحدة، فلا أحد يحس بهم أو يزورهم، بينما نجد المؤمن الذي فصلت له الشرائع السماوية أحوال ما بعد الموت وصلت بينه وبين غيره بأصرة الإيمان، يقول صلى الله عليه وسلم في حق المريض على الصحيح : «اطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني».[١٦]



وتدعيما لشعور المشاركة الوجدانية في حال حلول المصائب بالناس كالإصابة بالسرطان مثلا يقول صلى الله عليه وسلم : «إذا دخلتم على مريض فنفسوا له في أجله، فإنّ ذلك [لا يرد شيئا، و] يطيب نفس المريض».(١٧)

٣ - الإيحاء النفسي: لقد تنبه الأطباء العرب والمسلمون منذ أمد بعيد إلى العلاقة التفاعلية الوثيقة بين الجسد والمؤثرات النفسية. يقول ابن القيم في شرحه لهذا الحديث : «وتفريج نفس المريض، وتطييب نفسه، وادخال ما يسره عليه، له تأثير عجيب في شفاء علته. وخفتها».(١٨)

وفي ذلك يقول الرازي : «ينبغي على الطبيب أن يوهم المريض أبداً بالصحة ويرجيه لها وإن كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس».(١٩)

ويقول إسحق بن عمران مخاطباً الطبيب «وواس المتألم وشجعه وعلله بالشفاء، حتى ولو كنت متأكداً من عدم حدوثه، فلربما ساعدت بتقوية روحه المعنوية على برئه».

ثانياً - الوسائل الترفيهية والاجتماعية:

وهذه الوسائل التي تشمل السفر وتبديل البلد والموسيقى والغناء والتماس الفرح والتنزه والمشي في الهواء الطلق بين الحدائق والغابات والسواحل مارسها الأطباء العرب والمسلمون في معالجة الأمراض المزمنة والسرطان احدها. ويضيق المجال عن أذكر أقوالهم في ذلك.

ثالثا - العلاج الفيزيائي

تكلم الأطباء العرب والمسلمون عن العلاج الفيزيائي للالآم بشكل عام، ولا شك بأن آلام السرطان كانت من جملة ذلك وأكتفي بذكر وسائلهم في ذلك دون الدخول بتفاصيل أقوالهم وآرائهم.

١ - الرياضة والتدليك.

٢ - التبريد.

٣ - الاستحمام بالمياه الساخنة والمعدنية.

٤ - التعرض للشمس والانطمار بالرمل.

رابعا - تحديد غذاء مريض السرطان

لقد كان الأطباء العرب والمسلمون شديدي العناية بالغذاء، ولهم في ذلك أقوال طريفة ليس هنا موضع ذكرها.

القسم الرابع-العلاج الدوائي للسرطان

اعتمد الأطباء العرب والمسلمون في ذلك أساليب معروفة زمانهم، وأضافوا إليها خلاصة تجاربهم، والكثير منها مما جادت به قرائحهم، إلا أن ذكر جميع ما ذكروه في هذا الباب أمر يطول وقد تناولناه بالتفصيل في كتابنا الأورام والسرطان في الطب العربي الإسلامي، نورد فيما يلي موجزاً منه :

أ- العلاج عن طريق الفم

يبدو أن جل اهتمام الأطباء العرب والمسلمين في حال معالجة السرطان كان منصبا على



استعمالها خارجياً (موضعياً)، لذا فإن عدد العلاجات التي استعملوها عن طريق الفم كان قليلاً وهذه هي :

١ - **الأدوية النباتية** : هي الأفيون، خربق، أيارج فقرا، افسنتين، ارد قياني، بابونج، ناردين، لا زورد، اكليل الملك شونيز (حبة سوداء)، لوف، مقل اليهود، عنب الثعلب، فاشرا، اذخر، ابهل، اسارون، اشرح، بنج، بنطافلون، بسباسة. كمون، كندش، نرجس، قنطريون، سوسن.

٢ - **الأدوية الحيوانية** : لبن، ريش، سرطان، لحوم الأفاعي.

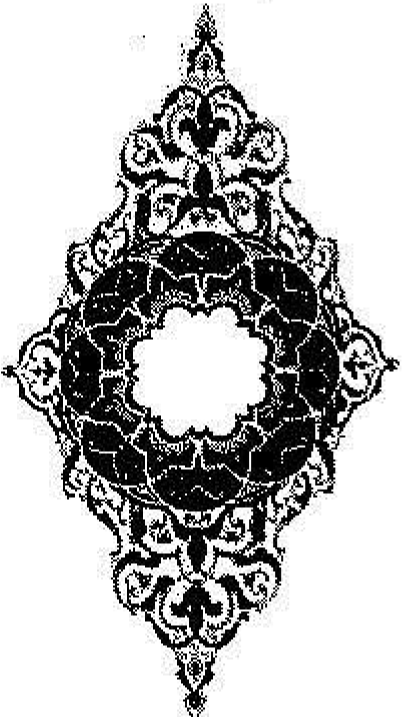
ب - العلاج الموضعي

يقول ابن سينا: «فاما الأدوية الموضعية للسرطان فيراد بها أربعة أغراض إبطال السرطان أصلا وهو صعب، المنع من الزيادة، المنع من التقرح، علاج التقرح»[٢٠] ثم يذكر قائمة بأسماء الأدوية التي تستعمل لكل غاية من الغايات الأربع. نورد فيما يلي خلاصة كاملة لجميع الأدوية المستعملة موضعياً مما جاء ذكرها لدى الأطباء العرب والمسلمين.

١ - **الأدوية النباتية** : لقد احصينا أكثر من مائة نبات أدخلوه في علاج السرطان، نكتفي فيما يأتي بذكر أسمائها: «انجرة، انجدان، إذخر، أشق، أشتة، إكليل الملك، أوريسمن، ايرسيا، باذاورد (شوكة بيضاء)، بان، باقلاء، بزر قطونا، بزر الكتان، بزر اللوف، بسباسة، بصل، بقلة حمقاء، بلبوس، بهار، تودري، تين، جار النهر، جاوشير، جمين، جوز، حاشا، حبة خضراء، حصرم، حلبة، حماض، حمص، حنطة، حي العالم، خباز، خردل، خرنوب، خس الحمار، خطمي، خلاف، خنش، خيار شنبر، دفلى، زعفران، سذاب، سفرجل، سماق، شونيز، عالوسيس، عدس عفص، عنب الثعلب، فاشرا، فقلامينوس، فلفل، قنا بري، صبر، كبيكج، كراث، كرستة، كرنب، كماقيطوس، كندر، كنكر، لبتي، لسان الحمل، مرزنجوش، مصطكي، نمام، هندباء، ورد، يبروح، اثل، بصل، اناغاليس، اراك، يوشاوشان بيض، بلوط، باذنجان، رته، دم الاخوين، يتوع، وج، زيتون، لبلاب، زوفا يابس، حب الكلي، كشونا، محلب، نرجس، مر، فنجشكت، باذارانجويه، دادي، دردار، سوسن، خربق أسود، غرب، شيطرج، شبت».

٢ - **الأدوية المعدنية** : اقليميا (زبد المعدن عند سبكه) توتيا، حجر (منه حكاك حجر الرحا، حكاك حجر المسن)، خزف، خبث الحديد، رصاص ومشتقاته (أنمد، اسفيذاج، اسرب، الابار والانك)، زاج، زبد البحر، زفت، زنجاره، زوفا رطب، طين (منه طين مختوم، طين شامون، طين قبرصي، طين قيلوما)، ملح، مياه كبريتية، نحاس.

٣ - **الأدوية الحيوانية** : إسفنج، أنفحة أرنب، بوش دربندي (شياف في أظلاف الضأن)، بيض، جندستر، دم، ذراريح، روبيان، سرطان (بري، نهري، بحري)، سلحفاة (برية، بحرية، نهرية، هندية)، سمك، شحم الدجاج، قرن الابل، قنفذ، لبن، مخ العظام، ظلف، حلزون، افعى، زبد).



القسم الخامس - العلاج الجراحي للسرطان

شمل العلاج الجراحي مرض السرطان لدى الأطباء العرب والمسلمين ثلاثة أمور هي :

١ - **الفصد** : وهو قطع وقتي في أحد الأوردة لإسالة قدر من الدم.

٢ - **الكي** : استخدموه لأغراض طبية مختلفة، وفي معالجة السرطان استخدموه لقطع النزيف عند استئصاله، وكذلك لتخريب الأنسجة المريضة ولبعض الأورام الباسورية والثآليل.

وقد عرفوا الكي بالأدوية الكيميائية، والكي بالحديد المحمى.

٣ - **القطع بالحديد (العمليات الجراحية)** : يتبين من أقوالهم في ذلك أنهم أدركو كثيراً من المبادئ الصحيحة لعلاج الأورام والسرطان جراحياً، وبناء على ما يقتضيه المقام سأكتفي بذكر بعضها.

أ - جراحة الأورام السليمة : أبدع الأطباء العرب والمسلمون في ذلك، فقاموا على سبيل المثال بالعمليات الجراحية الآتية :

١ - الشق على ورم فيلة الحلقوم (الغدة الدرقية) : لودققنا النظر في قول الزهراوي في ذلك نجده قد اقتصر في جراحاته على ما نسميه الآن بالعقد الدرقية، ونصح بتجنب الجراحة في حالات تضخم الغدة الدرقية التسممي الذي سماه (الورم الحاصل من تعقد الشريان). يقول الزهراوي: «والضرب الآخر شبيه بالورم الذي يكون من تعقد الشريان. وفي شقه خطر، فلا ينبغي أن تعرض لها الحديد البتة إلا ما كان منها صغيراً، وإن سبرتها وفتشتها بالمدرس فألغيتها تشبه السلعة الشحمية ولم تكن معلقة بشي، من العروق فشقها كما تشق على السلع وتخرجها بما يحويها من الكيس إن كانت في كيس وإلا فاستقص جميعها».[٢١]

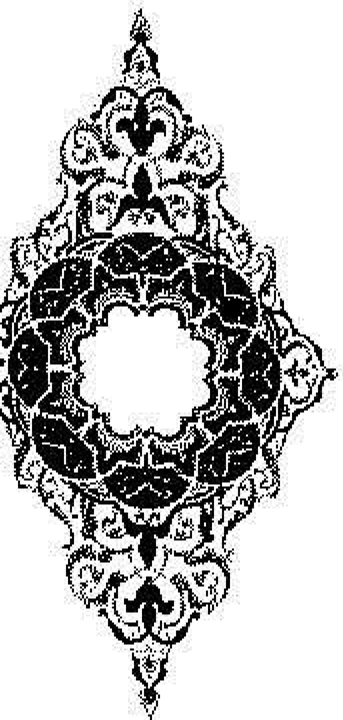
٢ - استئصال الأكياس الدهنية : ان طريقة الزهراوي في ذلك لا زالت هي المستعملة حتى اليوم. يقول : «فينبغي إذا صرت إلى علاج السلعة ان تسبرها ... بالآلة التي تسمى المدس (ابرة طويلة)... وتدسها في الورم، ثم أخرج المدس وانظر ما يخرج في أثره، فإن خرج رطوبة سيالة أي لون كانت شقها شقاً بسيطاً على ما ذكرت في سائر الأورام. وان لم تخرج في أثر المدس رطوبة فاعلم أنها شحمية فشق عليها شقاً صلباً ... وعلقها بالصنانير الجلد ... وتحفظ بالكيس ان استطعت على ذلك أن تخرجه صحيحاً مع السلعة، فإن انخرق الكيس عند العمل ولم تستطع إخراجه صحيحاً، فكثيراً ما يعرض ذلك، فأخرجه قطعاً قطعاً حتى لا يبقى منه شيء، فإنه إن بقي منه شيء قل أو كثر عادت السلعة على الأمر الأكثر».[٢٢]

٣ - استئصال الورم السليم تحت اللسان.

٤ - استئصال اللحم الزائد في اللثة.

٥ - عملية قطع اللحم النابت في الأذن والأنف.

٦ - استئصال الغدد المتضخمة من الرقبة : يتكلم الزهراوي في ذلك كلاماً في



غاية الدقة فيقول : «فما رأيت منها خشنة الحال في اللمس ... تتحرك إلى كل جهة ولم تكن ملتزمة بعصب العنق ولا بودج (أي عرق) أو شريان ولا كانت غائرة، فينبغي أن تشقها شقاً بسيطاً من فوق إلى أسفل البدن وتسلخها من كل جهة وتمد شفتي الجرح بصنارة وتخرجها قليلا قليلا» إلى أن يقول : «ثم قص بإصبعك إن كان ثم خنازير أخرى صغار فتقطعها ... فان قطعت الخنازير كلها ... ان تخيطه من ساعته».[٢٣]

٧ - معالجة الثآليل جراحياً : يقول الزهراوي عن الثآليل التي في البطن: «إنها تشبه الفطر ... وإذا كان لون الثؤلول أبيض رطباً دقيق الأصل فاقطعه بمبضع عريض ... فتبادر إن غلبك الدم فتكويها».[٢٤]

وعن معالجة ثآليل الأنف يقول : «كثيرا ما ينبت في طرف الأنف ثؤلول فيعظم مع الأيام حتى يقبح منظره، ولذلك ينبغي أن تقطعه في أول ظهوره، وتستاصل جميعه... فإن فات قطعه حتى يعظم فانظر، فإن كان متحجراً صلباً كمد اللون قليل الحس فلا تعرض له بالحديد فإنه ورم سرطاني وإن كان الورم لين الملامسة غير كمد ... اقطعه بلاحذر».[٢٥]

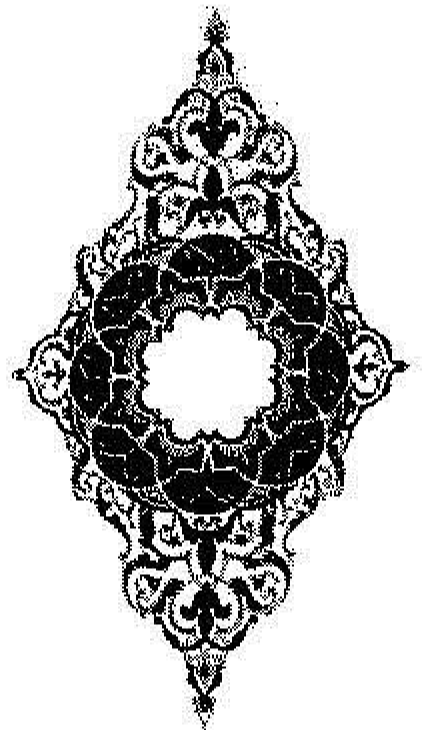
٨ - الشق على الأدرة المائية.

٩ - قطع اللح الناتيء والبواسير والثآليل التي تعرض في فروج النساء.

١٠ - قطع أثداء الرجال الشبيهة بأثداء النساء.

ب - جراحة السرطان : يقول المجوسي عن ذلك : «وقد يستعمل فيه القطع بالحديد إذا كان في عضو يمكن استئصاله وقطعه حتى لا يبقى شيء من أصله. وأما متى لم يمكن فيه ذلك وعولج بالحديد تقرح وانقلبت له شفاه... ولا يكاد يندمل، ويكون لذلك مخاطر..».(٢٦)

وأخيرا نذكر قول الزهراوي : «متى كان السرطان في موضع يمكن استئصاله كله كالسرطان الذي يكون في الثدي أو الفخذ ... ولا سيما ان كان مبتدأ صغيراً، وأما متى كان عظيما فلا ينبغي أن تقربه، فإني ما استطعت إن أبرئ منه، ولا رأيت قبلي من وصل إلى ذلك الحد والعمل فيه .... » ويصف طريقة استئصاله : « ثم تلقي في السرطان الصنانير التي تصلح له، ثم تقوره من كل جهة مع الجلد على استقصاء حتى لا تبقي شيئا من أصوله ...».[٢٧]



الحواشي

١ – الطبري، علي بن سهل بن ربن . فردوس الحكمة ، محمد زبير الصديقي . « برلين، ١٩٢٨»، ص ٣٢٢.
٢ – ابن قرة، ثابت . الذخيرة في علم الطب . « القاهرة : المطبعة الأميرية »، ص ١٣٦.
٣ – الرازي . الحاوي في الطب. حيدر آباد الدكن، ٢٢: ١٩.
٤ – الزهراوي، ابو القاسم خلف . التصريف لمن عجز عن التأليف . تـ. العربي الخطابي . في كتاب الطب والأطباء في الأندلس.
٥ – ابن سينا، أبو علي الحسين . القانون في الطب .« بغداد : مكتبة المثنى »، ٣: ١٣٦.
٦ – مهذب الدين البغدادي . المختارات في الطب .« حيدر آباد : الدكن، ١٣٦٣هـ »، ٢: ١٥٥.
٧ – الزهراوي ، التصريف ، ١: ١٦٩.
٨ – الرازي ، الحاوي، ٣: ٢٥٠.
٩ – المرجع السابق، ٣: ٢٤١.
١٠ – ابن سينا ، القانون، ٢: ٢٧١.
١١ – الزهراوي ، التصريف، ١: ١٨٥.
١٢ – ابن سينا ، القانون، ص ٢٨٢.
١٣ – الزهراوي ، التصريف، ١: ١٩١.
١٤ – سورة الشعراء ٢٦: ٨٠.
١٥ – أخرجه مسلم برقم ٢٢٠٤ في السلام باب لكل داء دواء، واستحباب التداوي.
١٦ – رواه البخاري ١٠: ٩٧ في المرضى باب وجوب عيادة المريض، وفي الجهاد باب الأسير، وفي النكاح باب حق إجابة الوليمة، وفي الأحكام باب إجابة الحاكم الدعوة، وأبو داود برقم ٣١٠٥ في الجنائز باب الدعاء للمريض بالشفاء عند العيادة.
١٧ – أخرجه الترمذي برقم ٢٠٨٨ في الطب باب رقم ٣٥. وقال : هذا حديث غريب.
١٨ – ابن القيم . الطب النبوي . « بغداد : مطبعة بسام، ١٩٤٥ »، ص ٩٢.
١٩ – الرازي . الحاوي، ١٩:٢.
٢٠ – ابن سينا . القانون، ١٣٧:٣.
٢١ – الزهراوي . التصريف لمن عجز عن التأليف .« لندن : معهد ويكم، ١٩٧٣ »، ص ٣٤٣.
٢٢ – المصدر السابق، ص٣٤٥ – ٣٤٧.
٢٣ – المصدر ذاته، ص ٣٣٥.
٢٤ – المصدر ذاته، ص ٣٧٧.
٢٥ – المصدر ذاته، ص ٥١٩، ٢٦٧.
٢٦ – المجوسي، علي بن العباس . كامل الصناعة الطبية . «القاهرة: المطبعة الكبرى في الديار المصرية، ١٢٩٤ هـ »، ٢: ١٩٠.
٢٧ – الزهراوي ، التصريف، ص ١١٥.

لقد احتل موضوع تنظيم المهن الطبية التخصصية، ومعرفة آداب الطبيب وواجباته والتزاماته حيّزاً مهماً في كتب الحسبة عند العرب.

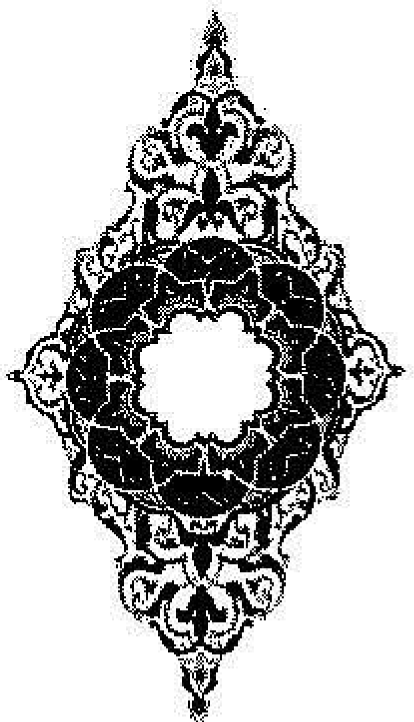
والهدف من هذه التدابير الدقيقة المشدَدة في امتحان الأطباء أن لا يتعاطى الطب إلا من كان أهلاً له. وأن يقوم الطبيب بواجباته كاملة غير منقوصة من غير تهاون ولا تقصير.

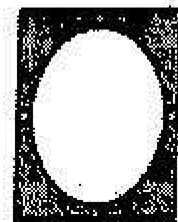
آداب الطبيب والتزاماته

في قوانين الحسبة عند العرب

الدكتور
محمد فؤاد الذاكري
حلب

بدأ العرب المسلمون نهضتهم على أساس العلم والمعرفة، وساروا في الحياة بنور الإيمان والعقل، فازدهرت دنياهم بشتى العلوم والمعارف والصنائع. وأصبحوا أمة في الطليعة، لأنها المعنية بنشر لغة القرآن الكريم وهديه المبين وحكمه وأحكامه السامية، ولأنها المهتمة برفع رايات العدل والحق بين الناس كافة.





وظهرت التشريعات المتطورة من قبل المسؤولين عن إدارة الدولة الإسلامية، لتحقيق النمو والتقدم في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فظهر بذلك نظام الحِسبَة، وهي من القواعد الدينية، التي باشرها أئمة الصدر الأول بأنفسهم لعموم صلاحها وجزيل ثوابها، وهي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله وإصلاح بين الناس، قال الله تعالى في كتابه

العزيز: «لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس».

ورغم أن الأصل في النظام الإسلامي، قيام الناس جميعاً بهذا الواجب، فقد خُصِص لها في بعض العصور الإسلامية موظف خاص يسمى: المحتَسب: إذا كان معيناً من ولي الأمر، والمتطوع بالحِسبة: إذا قام بها دون تكليف.

ومهمة المحتَسب النظر في أحوال الرعية والكشف عن أمورهم ومصالحهم، يعمل تحت إمرته جهاز للمراقبة والتنفيذ، يشتمل على معاونين، يختص كل فريق منهم بناحية من النواحي التي تقع في نطاق صلاحيات الحِسبَة.

ومفهوم الحِسبَة يتلخص في توضيح الأسس التي يجب أن تتوافر في التجارات والحرف والمهن وفي الشؤون العمرانية والصحية لتكون في خدمة الصالح العام مع تأمين تطبيق هذه الأسس.

وضع العرب مصنفات مختلفة في علم الحِسبَة، تتناول في بعض أبوابها التزامات الطبيب وآدابه وواجباته نحو المريض والمجتمع، وذلك بعد أن دعت الحاجة إلى عقدِ امتحان للأطباء لمعرفة علمهم وقدراتهم، ومنح تراخيص بمزاولة المهنة لمن تثبت صلاحيته منهم، وفرض نظام الحسبة والرقابة على أعمال الأطباء والصيادلة، وجعلوا الإشراف على ذلك من واجبات المحتسب في ديوان الحسبة الذي أنيط به مهمات عديدة، منها مراقبة الصحة العامة والسلوك المهني للأطباء. وأهم المؤلفات في قوانين الحسبة :

١ – «أحكام السوق» ليحيى بن عمر الأندلسي الإفريقي (المتوفى ٢٨٩ هـ = ٩٠١ م).

٢ – «نهاية الرتبة في طلب الحسبة» لعبد الرحمن بن نصر الشيزري (المتوفى ٥٨٩ هـ = ١١٩٣ م).

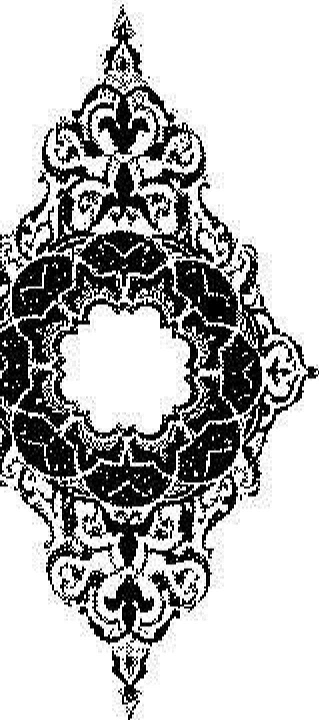
٣ – «معالم القُربَة في أحكام الحسبة» لمحمد بن أحمد القُرَشي المعروف بابن الأخوّة (المتوفى ٧٢٩ هـ = ١٣٢٩ م).

وكتاب «معالم القربة» أصدق مرجع لمن يتقلد منصب المحتَسب. جمع فيه المؤلف كل الأنظمة التي تتعلق بأمور الحسبة، وإلى هذا أشار في المقدمة التي اختتمها بقوله: «وقد رأيت أن أجمع في هذا الكتاب من أقاويل العلماء مستنداً به إلى الأحاديث النبوية ما ينتفع به من استند لمنصب الحِسبَة وقلب النظر في مصالح الرعية، وكشف أحوال السوقة وأمور المتعيشين على الوجه المشروع، ليكون ذلك عماداً لسياسته وقواماً لرئاسته، وجعلته سبعين باباً يشتمل كل باب على فصول شتى».

ونلاحظ أن المؤلف لم يترك مهنة ولا صناعة إلا خَصَّها ببحث مطول، وأوضح الشروط والأحكام والأنظمة المفروضة على كل صناعة مثل: الفرّانين، والخبّازين، والطباخين والصباغين وأصحاب الحمامات والمزينين والأطباء وغيرهم.

وقد جاء الباب الخامس والأربعون من كتاب «معالم القُربَة» بعنوان: **(في الحسبة على الأطباء والكحالين والجرائحيين والمُجبرِيّن)** وفيه يبتدىء المؤلف بتعريف صناعة الطب فيقول: «الطب علم نظري وعملي، أباحت الشريعة تعلمه لما فيه من حفظ الصحة ودفع العلل والأمراض على هذه البنية الشريفة».

ويطالب المؤلف بالإقبال على تعلّم مهنة الطب وممارستها لأنها من فروض الكفاية، وحفظ صحة الأفراد من صلاح المجتمع. ثم يفصّل الشروط المتعلقة بالأطباء على اختلاف اختصاصاتهم الطبية، وفيما يلي لمحة عنها:



١ - الأطباء الممارسون للأمراض بشكل عام:

وتسميهم بعض المصادر القديمة «بالطبائعيين» وهؤلاء الأطباء، يجب أن يكون لهم «مقدَم من أهل الصناعة» وهو بمثابة رئيس للأطباء، من المشهود لهم بغزارة علمهم وسعة اطلاعهم، ويوصف «بالحكيم المشهور». يقوم على امتحان الأطباء بإشراف المحتسب، فمن وجده مُقَصّراً في علمه أمره بزيادة الدراسة النظرية والتدريب العملي، وأوقفه عن مزاولة التطبيب لحين ثبوت أهليته بعد اختباره من جديد.

أما الأطباء المؤهلون فكانوا يقسمون أمام المحتَسب على ما جاء في قَسَم أبقراط بأن لا يعطوا أحداً أدوية مضرّة أو مجهِضَة أو سامّة، وأن يَغضّوا بأبصارهم عن المحارم عند دخولهم لعيادة المرضى وأن لا يفشوا الأسرار التي يَطّلعون عليها بحكم مهنتهم. كما يجب أن يكونوا على علم تام بتركيب البدن وأعضاء الجسم والأمراض الحادثة فيها، مع معرفة أسبابها وطرق تشخيصها، والأدوية اللازمة لعلاجها مع مقاديرها المطلوبة، وطرق استخراجها من مصادرها النباتية أو المعدنية، وإذا لم يتوافر الدواء المطلوب فيجب على الطبيب معرفة الدواء المعادِل المتوافر. أما واجبات الطبيب والتزاماته تجاه المريض فهي على الشكل التالي:

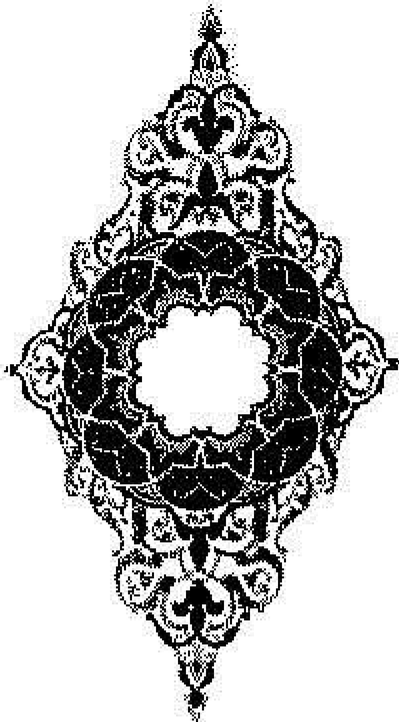
بعد أن يقوم الطبيب بالفحص السريري للمريض وسؤاله عن أسباب الشكوى، وتشخيص العلة يعيّن مقادير الأدوية اللازمة للعلاج من أشربة وعقاقير، ويدوّنها كتابةً على نسخة بحضور أولياء المريض والحاضرين معه.

وفي اليوم التالي يعود لزيارة المريض، وفحصه من جديد وملاحظة سير تطورات العلِّة ويرتب له الدواء اللازم حسب مُقتَضى الحال، ويكتبه على نسخة يسلمها لأهل المريض، ويفعل ذلك في اليوم الثالث والرابع على المنوال نفسه. وهكذا إلى أن يشفى المريض تماماً، ففي هذه الحالة يستحق الطبيب أجرته. أما إذا توفي المريض فإن أولياءه يذهبون إلى مقدَم الصناعة الطبية الذي مرّ ذكره، فيعرضون عليه النسخ أو الوصفات التي كتبها الطبيب لمريضهم، مع بيان حالته وشكاواه، فيفحص المقدم النسخ ويدرسها، فإن وجدها ضمن مقتضى الحكمة وصناعة الطب، عدّ موت المريض قضاء من الله عزّ وجل. وإن وجد الأمر على خلاف ذلك كان لأهل المريض مطالبة الطبيب بديّة المتوفى، وذلك بسبب سوء صناعته وإهماله.

كما يراقب المحتسب الأدوات التي يجب أن تتوافر لدى الطبيب لممارسة عمله الطبي، وقد عدد وابن الأخوّة هذه الأدوات، ومن بينها كَلاّبات لقلع الأسنان، مما يدعونا إلى الاستنتاج بأن الطبيب العام (الطبائعي) كان يزاول طب الأسنان بالإضافة إلى طب الأجسام.

٢ - الكحّالون:

وهم أطباء العيون، ويجري امتحانهم بإشراف المحتسب بكتاب حنين ين إسحق «العشر مقالات في العين». فإذا اجتاز الامتحان بنجاح أجازه المحتسب بالتصدي لمداواة أعين الناس. والشروط التي يجب أن تتوافر في الكحال ليقوم بمهنته على الوجه المطلوب عديدة، منها معرفته بتشريح طبقات العين وجميع الأمراض التي تتعرض لها، والخبرة الكافية بتركيب الأكحال والعقاقير المستخدمة لعلاج



لهذه الأمراض.

كما يجب أن تتوافر لدى الكحالين الأدوات اللازمة لصناعتهم مثل: مباضع الفَصد ودُرج المكاحِل وغير ذلك.

ويحذر ابن الأخوّة ممن يسميهم كحالي الطرقات وهم الذين كانوا يمارسون الكِحالة بغير علم أو خبرة، بالإضافة إلى أنهم كانوا يغشون أكحالهم بمواد لا جدوى منها إن لم تسبب الضرر. فكان المحتسب يلاحقهم عن طريق أعوانه لاختبار سلامة أكحالهم ويقمعهم عند ثبوت غشهم. يقول ابن الأخوّة في وصفهم: «**وأما كحالو الطرقات فلا يوثق بأكثرهم، إذ لا دينَ لهم يصدهم عن التهجم على أعين الناس بالبَضعِ والكُحلِ بغير علم ومخبرة بالأمراضِ والعلل الحادثة. ولا ينبغي لأحد أن يركن إليهم في معالجة عينية ولا يثق بأكحالهم وأشيائهم**». وبعد ذلك يذكر المؤلف عدداً من الأكحال المستخدمة والمواد التي يمكن أن تُغَش بها.

٣ - الأطباء الجراحون:

وتسميهم كتب الحسبة الجرائحيين، وهؤلاء كان لزاماً عليهم معرفة كتاب جالينوس المعروف بقاطاجانس في الجِراحات والمَراهم، وكتاب أبي القاسم الزهراوي «التصريف لمن عجز عن التأليف»، وأن يعرفوا تشريح أعضاء جسم الإنسان من العضلات والعروق والأعصاب، وأن تكون لديهم جميع الأدوات اللازمة للجراحة مثل المباضع بأنواعها وأشكالها المختلفة، ومَرهَيدان المراهم وهو شريط من القماش يوضع عليه المرهم ودواء الكُنْدر لُبان شجرته شوكية لثمره ويستخدم كمُخثِّر ومرقيء للدم).

٤ - المُجَبّرون :

وهم أطباء العظام في ذلك العصر، الذين يمارسون جَبرَ الكسور ورد خلع المفاصل، يتوجب عليهم أن يكونوا على علم تام بالمقالة السادسة من كتاب «قوانين الجَبر»، ومعرفة عدد عظام الإنسان وأشكالها وأوصافها، حتى يستطيعوا جَبرَ كسور العظام ورد المخلوع منها إلى موضعه، ويمتحنهم المحتسب على ذلك.

* *

وبعد فلقد احتل موضوع تنظيم المهن الطبية التخصصية، ومعرفة آداب الطبيب وواجباته والتزاماته حيّزاً مهماً في كتب الحسبة عند العرب.

والهدف من هذه التدابير الدقيقة المشدَّدة في امتحان الأطباء أن لا يتعاطى الطب إلا من كان أهلاً له. وأن يقوم الطبيب بواجباته كاملة غير منقوصة من غير تهاون ولا تقصير.■

المصادر والمراجع

ابن الأخوة، محمد بن محمد القرشي . معالم القربة في أحكام الحسبة . ـ القاهرة : مكتبة المتنبي.
ابن بسام، محمد بن أحمد المحتسب . نهاية الرتبة في طلب الحسبة . ـ بغداد : مطبعة المعارف، ١٩٦٨ م.
الشيزري، عبد الرحمن بن نصر . نهاية الرتبة في طلب الحسبة . ـ القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤ م.
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي . الأحكام السلطانية والولايات الدينية . ـ بيروت : دار الكتب العلمية، ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م.
يحيى بن عمر، أحكام السوق . الشركة التونسية للنشر، ١٩٧٥ م.

الكندي والرياضيات

هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسمعيل بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب.. بن يعرب بن قحطان أبو يوسف الكندي[١]. وكان أبوه إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد، وكان جده الأشعث بن قيس من أصحاب النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كنده[٢]. ولد بمدينة الكوفة في أواخر القرن الثامن الميلادي (حوالي ١٨٥ هـ) كما يذهب دي بور، غير أنه لا يعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، ولا تاريخ وفاته. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نلّينو حوالي سنة ٢٦٠ هـ = ٨٧٣ م، وماسينيون يحدده بسنة ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م، ومصطفى عبد الرزاق بنهاية سنة ٢٥٢ هـ = ٨٦٤ م.

ويظهر أن الكندي حصّل بعض علومه في البصرة، ثم في بغداد، أي في حواضر الثقافة في عصره[٣]. ولسنا نعلم عن شيوخه وأساتذته شيئاً، ولا ندري كم لبث في قصر الخلافة، ولا نعرف منصبه فيه. لكن المعروف أنه كان عظيم المنزلة عند المأمون (خلافته من ١٩٨ هـ = ٨١٣ م إلى ٢١٨ هـ = ٨٣٣ م)، وقد عهد إليه ببيت الحكمة في بغداد. وأوكل إليه المعتصم تأديب ابنه أحمد.

ومما يذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية، وأنه كان يهذّب ما يترجمه غيره، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو المسمى «أوثولوجيا أرسطو طاليس».. وربما كان الكندي فيلسوفاً يقوم في قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب، وقد يكون عمل كذلك بديوان الخراج، غير أنه أقصي في أواخر أيامه عن القصر[٤]. وعاش خلال سنواته الأخيرة في عزلة نسبية[٥].

قال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حذّاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قره الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري. أما ابن النديم فيرى في «الفهرست» أن الكندي

قال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حذاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قره الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري. أما ابن النديم فيرى في «الفهرست» أن الكندي «فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها..».

محمود باكير
كلية العلوم - جامعة دمشق

«فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها..».

يقول ماكس مايرهوف: وقد كان حقاً بحسب ما نعرف أنه أول مسلم أتقن علوم اليونان إلى حد يدعو إلى الدهشة. ولكن لا يُعرف من تراجمه إلا شيء قليل جداً هو في الواقع جغرافية بطليموس. ولم يبق لنا أي ترجمة أتمها بنفسه بل إنّ عمله في الترجمة مجهول تماماً. ولكنه كتب، معتمداً في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو في الطب والفلسفة الأرسططالية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، وفي الرياضيات، والبصريات، وفي الفلك، والآثار العلوية، والموسيقى، والسياسة المدنية، والأخلاق وغيرها. وبذلك ساعد على فتح الطريق للعرب إلى علوم الأوائل، كما هي الحال في التراجم[٦].

وطبقاً لمعارفنا الحالية فإنه من الصعوبة بمكان، إن لم يكن مستحيلاً، أن نحصل على صورة كاملة عن أعمال الكندي العلمية. من العناوين التي ذكرتها كتب التراجم القديمة والحديثة، لأن بعضاً منها لم يعثر عليه قط، وبعضها الآخر لم يظهر بعد في دراسات نقدية[٧].

مؤلفاته

كتب الكندي في معظم فروع المعرفة في عصره، وقد بلغت مؤلفاته مئتين وثلاثاً وأربعين مصنفاً مابين كتاب ورسالة على ما ذكره ابن النديم في كتابه «الفهرست»[٨]، وأحصى القفطي له في «تأريخ الحكماء»[٩] مئتين وثمانية وعشرين كتاباً ورسالة. بينما ذكر له ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء»[١٠] مئتين وواحداً وثمانين كتاباً ورسالة. وحسب الإحصائية التي حققها الدكتور عمر فروخ في كتابه «صفحات من حياة الكندي وفلسفته»[١١] فقد تبيّن أن له مئتين وتسعين كتاباً ورسالة، أما الأب ريتشرد مكارثي في «التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب»[١٢]، فقد أحصى له ثلاث مئة وواحداً

وستين كتاباً ورسالة.

كتبه الحسابيات (كما وردت في «الفهرست»)

١ – كتاب الدوار دهمزج.

٢ – رسالة في الإبانة عن الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتابه السياسة.

٣ – رسالة في استخراج الخبيء والضمير.

٤ – رسالة في استعمال الحساب الهندي، أربع مقالات.

٥ – رسالة في تأليف الأعداد [مخطوط، آيا صوفيا ٤٨٣٠: ٣].

٦ – رسالة في التوحيد من جهة العدد.

٧ – رسالة في الحيل العددية وعلم إضمارها.

٨ – رسالة في الحظوظ والضرب بعدد الشعير.

٩ – رسالة في الكمية المضافة.

١٠ – رسالة في النسب الزمنية.

١١ – رسالة في المدخل إلى الأرثماطيقي.

١٢ – رسالة في النسب الزمنية.

كتبه الهندسيات (كما وردت في «الفهرست»)

١ – رسالة في اختلاف المناظر.

٢ – رسالة في اختلاف مناظر المرآة.

٣ – رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة.

٤ – رسالة في استخراج الساعات على نصف كرة بالهندسة [نشرها زكريا سوسف، بغداد، ١٩٦٢].

٥ – رسالة في إصلاح كتاب إقليدس.

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى



حققه وقدم له وعلق عليه

الدكتور

أحمد فؤاد الأهواني

مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

[القاهرة: ١٣٦٧ هـ – ١٩٤٨ م]

الطبعة الأولى

دار إحياء الكتب العربية

عيسى البابي الحلبي وشركاه

٦ – رسالة في إصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من كتاب إقليدس.

٧ – رسالة في أغراض كتاب إقليدس.

٨ – رسالة في البراهين المساحية لما يعرض من الحساب الفلكية.

٩ – رسالة في تصحيح قول أسقلاوس في المطالع.

١٠ – رسالة في تقريب قول أرشميدس في قدر قطر الدائرة من محيطها.

١١ – رسالة في تقريب وتر التسع.

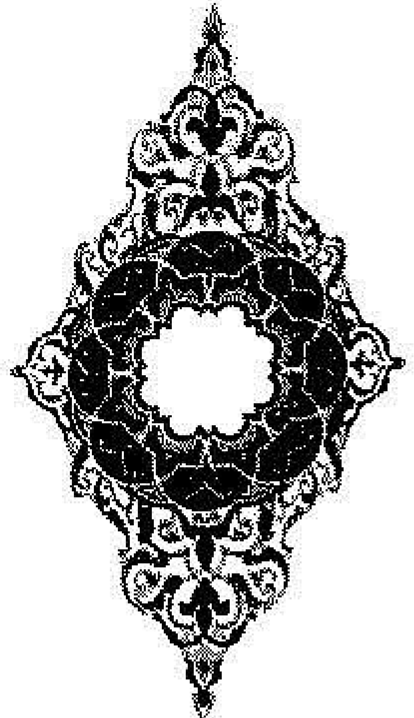
١٢ – رسالة في تقريب وتر الدائرة.

١٣ – رسالة في تقسيم المثلث والمربع وعملها.

١٤ – رسالة في السوامح.

١٥ – رسالة في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة.

١٦ – رسالة في صنعة الأسطرلاب بالهندسة.



١٧ - رسالة في عمل الرخامة بالهندسة.

١٨ - رسالة في عمل الساعات على صفيحة تنصب على سطح الموازي للأفق خير من غيرها [مخطوط، مكتبة بودليان، اكسفورد، BP 4294].

١٩ - رسالة في عمل شكل الموسّطين.

٢٠ - رسالة في قسمة الدائرة بثلاثة أقسام.

٢١ - رسالة في كيفية عمل دائرة مساوية لسطح أسطوانة مفروضة.

٢٢ - رسالة في مساحة إيوان.

٢٣ - رسالة فيما نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمس للعناصر.

هذا ولم يذكر القفطي في كتاب «تاريخ الحكماء» أن للكندي الرسالة الأولى في الحسابيات التي ذكرها ابن النديم. كذلك لم يذكر له رسالتين في الهندسة، وهما: «رسالة في تقريب قول أرشميدس في قدر قطر الدائرة من محيطها»، و«رسالته فيما نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمس للعناصر». بينما ذكر كارل بروكلمان[١٣] أن له ستاً وعشرين رسالة في الهندسة.

هذا وما بقي من تآليف الكندي في مختلف العلوم - بحسب إحصاء الأب رتشرد مكارثي - هو ثلاثة وثمانون كتاباً ورسالة بالعربية وغيرها[١٤].

الكندي والرياضيات

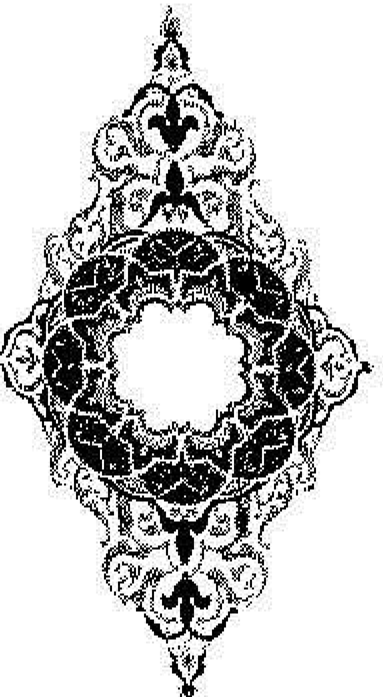
من المعروف أن الرياضيات في الحضارة العربية الإسلامية مرت بثلاث مراحل أساسية. تميّزت أولاها بالترجمة من اليونانية والسريانية، واستيعاب هذه الترجمات بعد إيجاد المصطلحات العلمية اللازمة لذلك. وعهد الترجمات الأولى - كما يقول فؤاد سزكين - يرجع إلى القرن الأول الهجري، لا إلى أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث كما يظن كثير من الباحثين[١٥].

يعدّ الكندي من رياضيي المرحلة الأولى، بل هو من أوائل العرب الذين خاضوا غمار «علوم الأوائل» أو «العلوم القديمة»، كما كانت تسمى. فقد صنف في الطب والهندسة والحساب والهيئة والفلسفة، بعد أن كانت وقفاً على السريان والفرس والصابئة.

وفي المرحلة الثانية تمت معظم الإبداعات الرياضية الأصلية، التي وضعت معظمها في الفترة الواقعة بين ٣٥٠ و ٤٥٠ للهجرة[١٦]. والفترة الثالثة التي مرت بها الرياضيات العربية تجسدت في الشروحات على الكتب الهامة والتعليق عليها ودراستها.

ويعدّ الكندي من رياضيي المرحلة الأولى، بل هو من أوائل العرب الذين خاضوا غمار «علوم الأوائل» أو «العلوم القديمة»، كما كانت تسمى[١٧]. فقد صنّف في الطب والهندسة والحساب والهيئة والفلسفة، بعد أن كانت وقفاً على السريان والفرس والصابئة.

ورغم أن مؤلفاته قد بلغت في الحساب اثني عشر مؤلفاً، وفي الهندسة ثلاثة وعشرين، كما أسلفنا، إلاّ أن مابقي منها حتى الآن - حسبما



يقول بروكلمان[١٨] هو:

١ - رسالة في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطقسّات. آيا صوفيا (إستانبول) ١١/٤٨٣٢.

٢ - رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كريات الشكل. آيا صوفيا (إستانبول) ١٧/٤٨٣٢.

٣ - رسالة في استخراج الأعداد المضمرة. آيا صوفيا (إستانبول) ٣/٤٨٣٠.

٤ - رسالة في إيضاح وجدان أبعاد مابين الناظر ومراكز أعمدة الجبال وعلو أعمدتها وعلم عمق الآبار وعروض الأنهار وغير ذلك وتسمى خُرسْتِس. آيا صوفيا (إستانبول) ١٣ و ٤٨٣٠ و ٣١ وأو ٤٨٣٢.

نلاحظ أن ثلاثاً منها رسائل هندسية، والرابعة فقط حسابية؛ كذلك فإن الرسالة الرابعة لم يذكرها ابن النديم في «الفهرست» أو القفطي في «تاريخ الحكماء». ومن «فهرس المخطوطات المصورة في مكتبة معهد التراث العلمي العربي» بجامعة حلب، المطبوع عام ١٤٠١ هـ = ١٩٨٠ م، نجد أن في المعهد مصوّرة عن المخطوطة الرابعة، رقمها ١١/١٣٩.

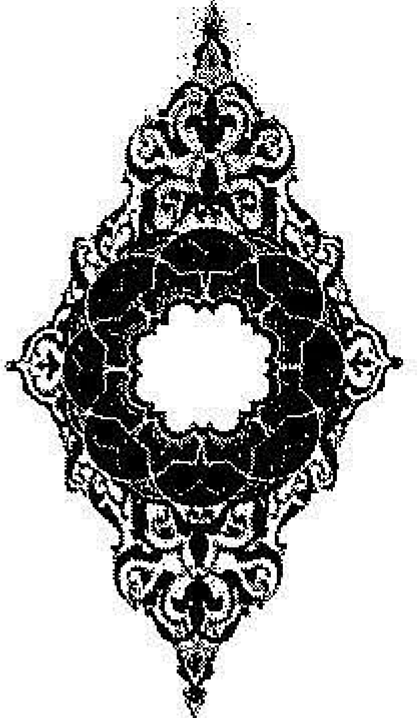
كذلك فإن لديه مصورة عن رسالة الكندي في عمل الساعات على صفيحة، وهي مؤلفة من أربع ورقات، ورقمها ١٤٠٢.

هذه الرسائل لم تدرس ولم تحقق بعد.. وهذا ما يؤكده كتاب «ذخائر التراث العربي الإسلامي[١٩]».

ومن ثم فإن معظم مؤلفات الكندي الرياضية الهامة لم يعثر عليها، لذلك فليس من السهولة بمكان أن نستطيع الحكم على إنجازاته في حقل الرياضيات.

ولهذا لم يشتهر الكندي في مجال الرياضيات كما اشتهر في مجال الفلسفة أو الفلك. ولا عجب عندما يتحدث الأستاذ مصطفى عبد الرزاق عن منزلة الكندي في مختلف العلوم فيقول: «أما شأنه في الفلسفة فهو أهم شؤونه، ومظهر عبقريته، ومناط الخلود لاسمه في ثنايا التاريخ». بينما يقول الدكتور الأهواني: «على أن شهرة الكندي التي فاقت صفاته الأخرى، ترجع إلى علم الفلك.. ويبدو أن ظهور أمثال أبي معشر البلخي والبتّاني وغيرهما من علماء الفلك في الإسلام حجب شهرة الكندي في هذا العلم، مع أنّه هو الذي علمهم، وتخرجوا بكتبه»[٢٠].

بينما نجد أن الدراسات المتعلقة بتاريخ الرياضيات بشكل عام، وعند العرب بشكل خاص لا تتعرض إلى أعمال الكندي الرياضية. فعلى سبيل المثال لا الحصر لم يذكره الدكتور رشدي راشد في كتابه القيّم «تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب»[٢١]، رغم حداثة هذا الكتاب. كذلك لم يذكره الدكتور علي عبدالله الدّفاع في كتابه «المدخل إلى تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين»[٢٢]، ماعدا مرة واحدة أشار فيها إلى أنه من أبرز علماء العصر العباسي، دون أن يشير إلى أعماله الرياضية. وبالمثل لم يتحدث عنه الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه «المرجع في تاريخ العلوم عند العرب»[٢٣] في مجال الرياضيات، بل تحدث عنه في مجال الموسيقى. كذلك لم يذكره كارل بروكلمان في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية»[٢٤] بصفته عالماً في الرياضيات، بل



تحدث عنه في مجالات أخرى. وكذلك أغفل آثاره الرياضية كتاب «Dictionary of Scientific Biography»[٢٥]، بل قصر الكلام على حياته بشكل موجز. وبالمثل أغفله كتاب «تاريخ الرياضيات» «A History of Mathematics»[٢٦] مع أنه تحدث عن العديد من الرياضيين العرب والمسلمين. ويقول الدكتور أحمد شوكت الشطي: «إن الكندي ألف كتاباً في الهندسة ترجمه جيراردو ووضع شروحاً على إقليدس وهيرون وبطليموس»[٢٧].

كذلك يقول قدري حافظ طوقان: «إن جيرارد دي كريمونا قد ترجم بعض مؤلفات الكندي ورسائله»[٢٨]. غير أنهما لم يذكرا من هو جيرارد هذا، ومتى تمّ ذلك، وماهي اللغة التي تمت الترجمة إليها. ولم يبينا كذلك من أين استقيا هذه المعلومات. إلاّ أنه من المحتمل أنهما يعنيان جيرارد الكريموني، الذي ترجمت إحدى رسائله في المنطق إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي. وهي «رسالة مختصرة في البرهان المنطقي»، وهي موجز مختصر عن الأمور البرهانية، وقد نالت شهرة واسعة[٢٩].

ورغم ضياع معظم مؤلفات الكندي الرياضية. إلاّ أننا نجد نتفاً منها في ثنايا بعض كتب التراث. يقول ابن النديم مثلاً في «الفهرست» عند ترجمة إقليدس: «وذكر الكندي في رسالته في أغراض كتاب أقليدس، أن هذا الكتاب الفه رجل يقال له إبليتس النجار، وأنه رسمه خمسة عشر قولاً، فلما تقادم عهد هذا الكتاب، وانهمل تحرك بعض ملوك الإسكندرانيين لطلب علم الهندسة، وكان على عهده أقليدس، فأمره بإصلاح هذا الكتاب وتفسيره، ففعل فنسب إليه»[٣٠].

هذا ولدى مركز الدراسات والبحوث العلمية في سورية نسخة مصورة عن الرسالتين التاليتين:

١) «رسالة الكندي في استخراج الأعداد المضمرة»، نسخت عام ٦٣٧ للهجرة.

منها نسخة مخطوطة في مكتبة آيا صوفيا كما ذكرنا آنفاً. وتقع في إحدى عشرة صفحة. وأغلب الظن أن هذه الرسالة هي ما يشير إليها القفطي وابن النديم بعنوان «الحيل العددية وعلم إضمارها».

٢) «رسالة في إيضاح وجدان أبعاد ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلوّ أعمدة الجبال».

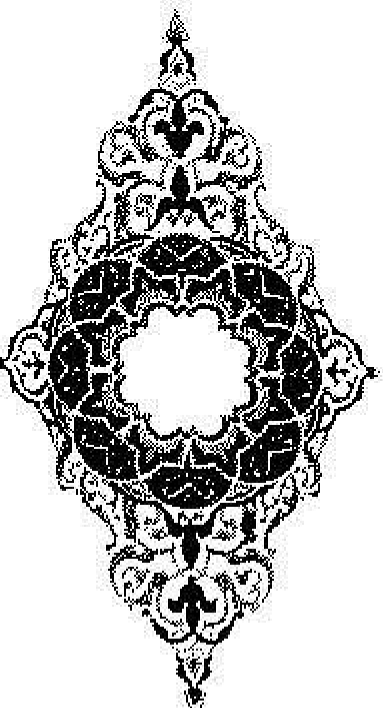
منها نسخة مخطوطة في مكتبة آيا صوفيا كما أشرنا سابقاً. وتقع في ثماني صفحات، وتاريخ نسخها غير معروف.

وقد تكرّم الأستاذ الدكتور محمد مراياتي[٣١] بالسماح لكاتب هذا البحث بالاطلاع على هاتين الرسالتين.

ففي الرسالة الأولى يذكر الكندي أكثر من باب لاستخراج عدد مضمر، حيث يشرح الطريقة أولاً، ثم يضرب مثالاً على ذلك. فيقول في إحدى مسائله: «فلنقل في إبانة كيف نعلم مبلغ كل واحد من أعداد ثلاثة مضمرة فنقول: إن علم ذلك يوجد بأن يؤمر المضمر أن يفرض من الثلاثة أول وثاني وثالث ويفرض الأول أكثر (منهما) والثاني أوسطهما والثالث أقلهما ثم..».

وبعيد ذلك يضرب مثالاً بأخذ ثلاثة أعداد هي ٤، ٣، ٢.

وفي باب آخر يستخرج عدداً مضمراً، وذلك



بأن يضمر عدداً ثانياً مساوياً للأول، وأن تزيد من العدد الأول على الثاني عدداً معلوماً.

وما يسترعي الانتباه في هذه الرسالة أنه يقول: «.. كالألف التي هي أول الحروف واحد، والبا التي هي ثاني الحروف اثنين، والتا التي هي ثالث ثلاثة، والثا التي هي رابع أربعة، وكذلك لكل حرف عدد..». كما يقول في موضع آخر: «..وهذه أعداد مراتب الحروف ألف واحد با اثنين تا ثلاثة ثا أربعة جيم خمسة ..». وهو بذلك أعطى لكل حرف عدداً وليس رقماً، كما نستخدم نحن الآن خطأ. والصحيح ما قام به الكندي، وهو ما نطلق عليه حالياً الترقيم، حيث نعطي لكل حرف رقماً. وهذه لا تعدو أكثر من إشارة سريعة لإحدى مطباتنا اللغوية - الرياضية؛ لأن تحليل هذا الإشكال بدقة يستدعي الدخول في تفاصيل كثيرة ليس هذا هو مكانها الطبيعي.

كذلك يتحدث الكندي في مقدمة رسالته عن علم لواحق العدد وعن أنواع الزوج وأنواع الفرد، ثم يقول: «..كما بيّنا في مدخل العدد..». وربما هذه إشارة إلى أن له مؤلفاً بهذا العنوان؛ بيد أن كتب التراجم لم تشر إلى كتاب أو رسالة للكندي بهذا العنوان بالتحديد. ومن المحتمل أنه يعني بذلك رسالته في «المدخل إلى الأرثماطيقي».

وأما رسالته الثانية في «إيضاح وجدان أبعاد مابين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدتها»، فهي غير مقروءة، لأنها مكتوبة بخط غير واضح، وتتطلب جهداً كبيراً لقراءتها، والوقوف على محتوياتها. غير أنها تشير إلى أن الغاية منها هو: «..ومعرفة البعد الذي بين علامة مفروضة وبين مركز جبل معروض وعلو عمود الجبل المعروض..».

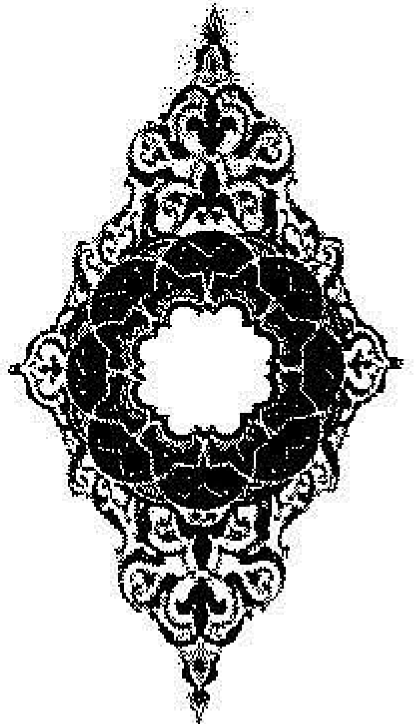
الكندي والمصطلحات العلمية

نظراً لأن الكندي كان في الفترة الذهبية للترجمة من اليونانية والسريانية، فقد تجلى أثره في تأسيس المصطلحات العلمية العربية بالإضافة إلى المصطلحات الفلسفية، بل قد يكون هو من أوائل الذين تصدوا لهذه المهمة، على اعتبار أنه كان من أوائل العرب المشتغلين بعلوم الأوائل. ورغم أن هذا الموضوع يستأهل الوقوف عنده طويلاً لدراسته ومعرفة دور الكندي في ذلك، إلاّ أننا سنحاول أن نستعرض بعض جوانبه، آملين دراسة ذلك في موضع آخر.

هذا ومن الجدير بالذكر أن للكندي رسالة «في حدود الأشياء ورسومها»[٣٢]؛ يعرض فيها بعض التعاريف الرياضية، منها:

- **الجذر** : هو الذي إذا ضوعف مقدار ما فيه من الآحاد عاد المال الذي هو جذره.
- **الضرب** : هو تضعيف أحد العددين بما في الآخر من الآحاد.
- **القسمة** : تفريق أحد العددين على الآخر، وتفريق بعض العدد على بعضه أو غيره.
- **الاتصال** : هو اتحاد النهايات.
- **الانفصال** : هو تباين المتصل.

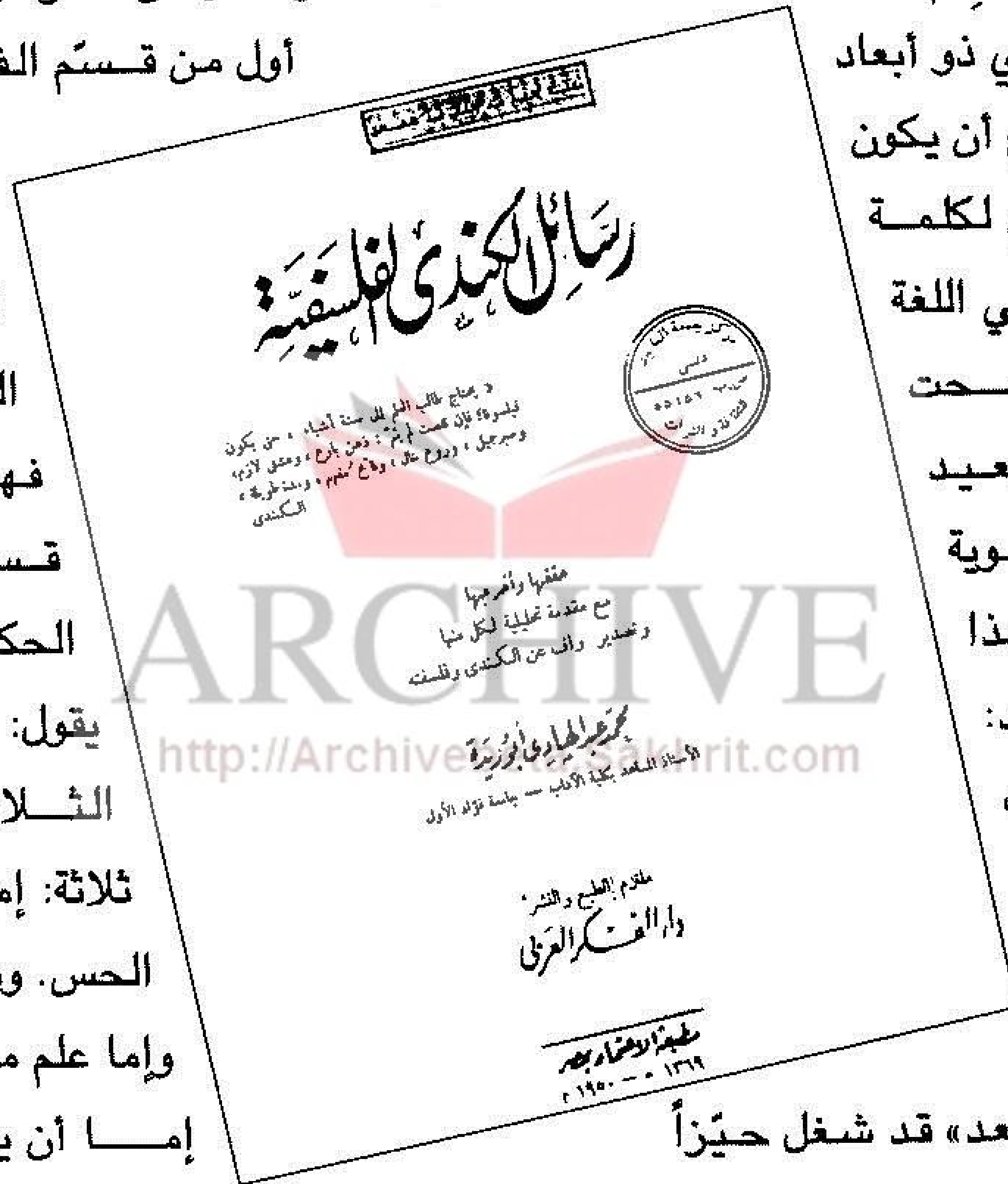
كذلك يقول الكندي: «**والزمان من الكمية المتصلة، أعني أن له فصلاً مشتركاً للماضي منه والآتي. وفصله هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة،**



ونهاية الزمن الآتي الأول»[٣٣]. وعبارة **«الفصل المشترك»** التي عنى الكندي بها تقاطع الماضي مع الآتي، هي المصطلح نفسه الذي نستخدمه حالياً في الهندسة الفراغية عندما نتحدث عن الفصل المشترك بين مستويين متقاطعين (وهو المستقيم الناتج عن تقاطعهما).

ويقول الكندي: «والجِرم جوهر طويل عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة»[٣٤]. ومن المرجح أن يكون هذا أول استخدام لكلمة **«أبعاد»** بهذا المعنى في اللغة العربية، ومن ثم أضحت مصطلحاً رياضياً بعيد ذلك. لأن المعاجم اللغوية القديمة لم تتضمنها بهذا المعنى[٣٥]، بل البعد: خلاف القرب. وهناك البعد في النسب وعكسها القرب والقرابة. ومن الجدير بالذكر أن مفهوم «البعد» قد شغل حيّزاً لابأس فيه من فكر بعض الرياضيين منذ قرون خلت. واقتفاء بأثر الكندي فإن أبا حيان التوحيدي يقول في كتابه «المقابسات»: «يقال: ما الجرم؟ الجواب هو ما له ثلاثة أبعاد: طول وعرض وعمق»[٣٦].

بل والأكثر من ذلك فإنه من المحتمل أن يكون الكندي هو أول من أطلق كلمة رياضيات على هذا العلم. وما يعزّز هذا الظن أن حاجي خليفة (١٠١٧ هـ - ١٠٦٧ هـ) يقول في معرض حديثه عن العلوم الرياضية: «الرياضي قسم من أقسام الحكمة النظرية. وهو علم باحث عن أمور مادية يمكن تجريدها عن المادة في البحث. سمي به لأن من عادات الحكماء أن يرتاضوا به في مبدأ تعاليمهم إلى صبيانهم. ولذا يسمى علماً تعليمياً أيضاً..»[٣٧]. وبالعودة إلى رسائل الكندي الفلسفية نجد أن هذا التعريف مأخوذ من تلك الرسائل من أكثر من موضع. فالكندي أول من قسّم الفلسفة إلى ثلاثة علوم: علم الربوبية، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي[٣٨]. ومن ثم فهو يعدّ الرياضيات قسماً من أقسام الحكمة النظرية. كذلك يقول: «وإنما كانت العلوم الثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: إما علم ما يقع عليه الحس. وهو ذوات الهيولي. وإما علم ما ليس بذي هيولي: إما أن يكون لا يتصل بالهيولي البتة، وإما أن يكون قد يتصل بها. فإما ذات الهيولي فهي: المحسوسات وعلمها في العلم الطبيعي. وإما أن يتصل بالهيولي وأن له انفراداً بذاته. كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف. وإما لا يتصل بالهيولي البتة وهو علم الربوبية»[٣٩]. فالرياضيات كعلم ليس بذي هيولي، ولكن من الممكن أن يكون متصلاً بها، وفي تلك الحالة يكون له انفراد بذاته. وهذا ما يقصده حاجي خليفة بقوله: «..وهو علم باحث


رسائل الكندي الفلسفية

حققها وأخرجها
مع مقدمة تحليلية لكل منها
وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي أبو ريدة
الأستاذ المساعد بكلية الآداب — بجامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

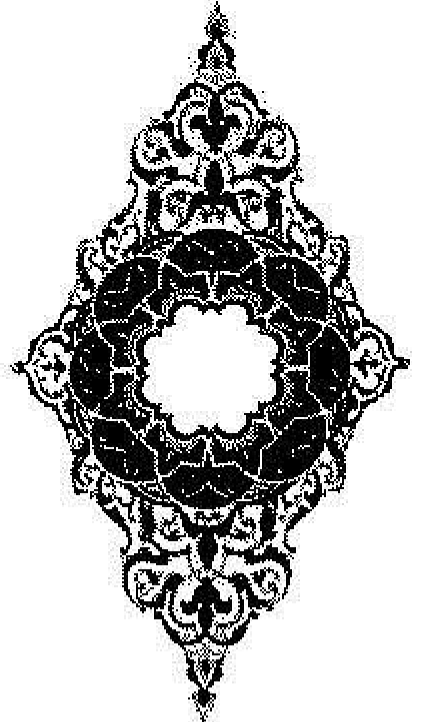
مطبعة الاعتماد بمصر
١٣٦٩ — ١٩٥٠ م

عن أمور مادية يمكن يجريدها عن المادة في البحث..». وأما بيت القصيد في هذا التعريف، الذي منه أتت كلمة الرياضيات، هو أن من عادات الحكماء أن يرتاضوا به إلى تلاميذهم حين شروعهم في العلم، وذلك قبل انتقالهم إلى العلوم الأخرى. وهذا ما يؤكده الكندي في إحدى رسائله: «فإن عدم أحد علم الرياضيات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه، ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئاً إلا الرواية إن كان حافظاً. فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود إن عدم الرياضيات البتة»[40].

كذلك فإن للكندي رسالة «في أن الفلسفة لا تنال إلاّ بالرياضيات»، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً. فالرياضيات، من وجهة نظره، هي المدخل إلى الفلسفة. كما أن شرح الكندي بأن «الرياضيات هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف» يشير إلى حداثة عهد هذه الكلمة، وخاصة أنه يقرن هذا الشرح كلما ذكر كلمة الرياضيات. لذلك من المرجح أنه أول القائلين بها، إذ لم يعرف أحد من العرب قبل الكندي عمل في مجال العلوم القديمة ترجمة وتأليفاً وإيجاداً للمصطلحات العلمية. خاصة وأن هذه الكلمة غير شائعة، وبقيت كذلك حتى فترة متأخرة نسبياً، لأنه من المعروف أن الكلمة الأكثر شيوعاً للتعبير عن الرياضيات هي علم التعاليم. وقد استمر استخدامها إلى زمن ابن خلدون (٧٣٢ هـ = ١٣٣٢ م - ٨٠٨ هـ = ١٤٠٦ م) وما بعدها[41]. وإصرار الكندي على استخدامها الدائم يشير إلى أنه صاحب هذه الكلمة.■

الحواشي

١ - القفطي. تاريخ الحكماء وهو مختصر الزَوْزَني المسمّى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشره يوليوس ليبرت، ليبزغ ١٩٠٣، أعادت نشره بالتصوير مكتبة المثنى (بغداد) ومؤسسة الخانجي (القاهرة).
٢ - ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.
٣ - دي بور، ت.ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨، ص ١١٤.
٤ - المصدر السابق.
٥ - Dictionary of Scientific Biography, Vol. XV, Supplement 1, New York, Charles Scribner's Sons.
P. 261.
٦ - مايرهوف ماكس. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، الف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠. ص ٥٩.
٧ - Dictionary of Scientific Biography, P. 263.
٨ - ابن النديم. الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان. قطر: دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥.
٩ - القفطي.



١٠ – ابن أبي أصيبعة.

١١ – فروخ، عمر. صفحات من حياة الكندي وفلسفته، بيروت: ١٩٦٢.

١٢ – مكارثي، الأب رتشرد يوسف. التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب يعقوب بن إسحق الكندي. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٢ م.

١٣ – بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. ترجمة السيد يعقوب بكر، ورمضان عبد التواب، ط ٢، مصر: دار المعارف، ١٩٧٧، ٤: ١٢٧.

١٤ – مكارثي،

١٥ – المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية، العدد ٣٢، ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م، ص ٢٣٧.

١٦ – المصدر السابق، ص ٢٤٧.

١٧ – اسم أطلقه الكتّاب الإسلاميون على تلك العلوم التي نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً أو غير مباشر. انظر: بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ١٢٣.

١٨ – بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي.

١٩ – وهو دليل ببليوغرافي للمخطوطات العربية المطبوعة حتى عام ١٩٨٠، عبد الجبار عبد الرحمن.

٢٠ – الأهواني، أحمد فؤاد. كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م، ص ٤٢، ٤٣.

٢١ – الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، ترجمة حسين زين الدين، بيروت، ١٩٨٩.

٢٢ – الصادر عن مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م.

٢٣ – الصادر عن دار الفيحاء. بيروت، ١٩٧٨.

٢٤ – ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨.

٢٥ – Dictionary of Scientific Biography.

٢٦ – "A History of Mathematics", By Carl B. Boyer, Princeton University Press, 1985.

٢٧ – الشطي، أحمد شوكت. مجموعة أبحاث عن تاريخ العلوم الرياضية في الحضارة العربية الإسلامية والمجتمع العربي، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م، ص ٧١.

٢٨ – طوقان، قدري حافظ. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك. القاهرة: دار القلم، ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م.

٢٩ – انظر : ريشر، نقولا. تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥. ص ٢٥٧، ٢٥٨.

٣٠ – ابن النديم ، ٥٣٨.

٣١ – مدير المعهد العالي للعلوم التطبيقية والتكنولوجيا في سورية.

٣٢ – رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م.

٣٣ – الأهواني : ص ٩٩.

٣٤ – المصدر السابق ص ٩٧.

٣٥ – من المعروف أن معاجم اللغة العربية تدون المعاني الأصلية للكلمة والمعاني التي طرأت عليها حتى نهاية القرن الأول للهجرة تقريباً.

٣٦ – التوحيدي، أبو حيان. المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة، ١٩٢٩، ص ٣١٣.

٣٧ – حاجي خليفة. كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ١٤٦٠ هـ = ١٩٤١ م، ١: ٩٣٩.

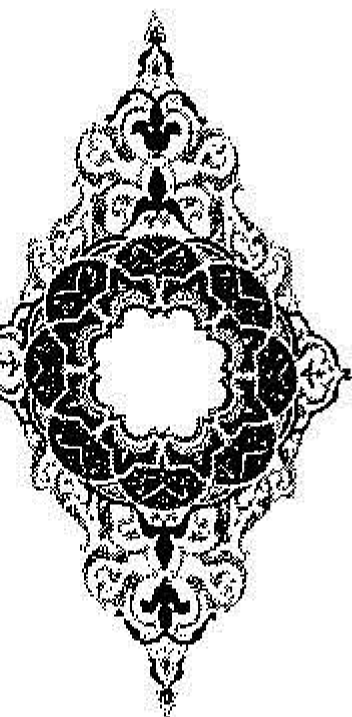
٣٨ – الأهواني : ص ٤٤.

٣٩ – الفيومي، محمد إبراهيم.

المدرسة الفلسفية في الإسلام: عرض نقدي لفلسفة الكندي والفارابي وابن سينا، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١٠ هـ = ١٩٨٩ م، ص ١٦٢.

٤٠ – راجع «رسالة الكندي في كمية كتب ارسطوطاليس، وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، رسائل الكندي الفلسفية، أبو ريدة، ص ٣٦٩، ٣٧٠.

٤١ – انظر : مقدمة ابن خلدون، ط٣، بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩٠٠ م، ص ٤٧٨ وغيرها.



مكتبة «ملحقة معهد شعوب آسيا» في سان بطرسبورغ

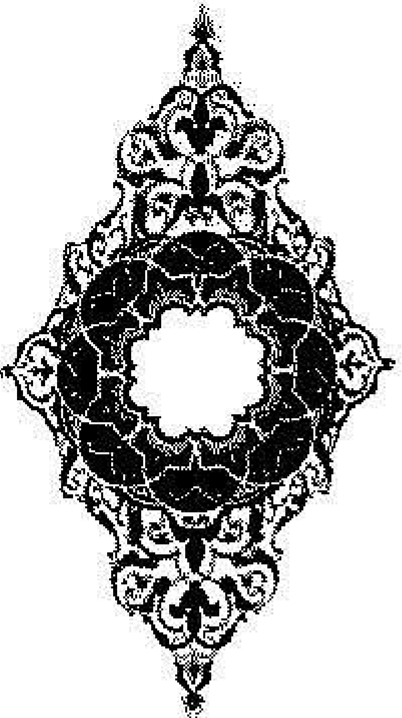
كتب المستعرب الروسي الكبير كراتشكوفسكي في كتابه «مع المخطوطات العربية»: «إنني كنت دائماً أعتبر المخطوطات بمثابة الحجر في البناء، فهي في عملنا الاستشراقي تشكل في ذات الوقت المادة والمصدر الأساسيين..»

الدكتور / عبد الرحيم العطاوي
كلية الآداب جامعة محمد الخامس
الرباط

إن كلام هذا العالم ليوضح بدقة أهمية المخطوطات ومكانتها عند المستشرقين، كما يفسر لنا لماذا كانوا يتهافتون عليها على مر العصور. ومعلوم أن جميع المدارس الاستشراقية التي نالت شهرة عبر التاريخ كانت تتوفر على مجموعات هائلة من المخطوطات الشرقية. وإذا كانت المخطوطات تمثل الأرضية التي انطلق منها الاستشراق وانجز الكثير من الدراسات، فإن الباحث في تاريخ الاستعراب لابد له من الرجوع إلى مجموعات المخطوطات العربية في المكتبات الاستشراقية العالمية حتى يتمكن من تتبع سير تلك الدراسات والنهج الذي سارت عليه وسر نجاحها في كثير من الأحيان.

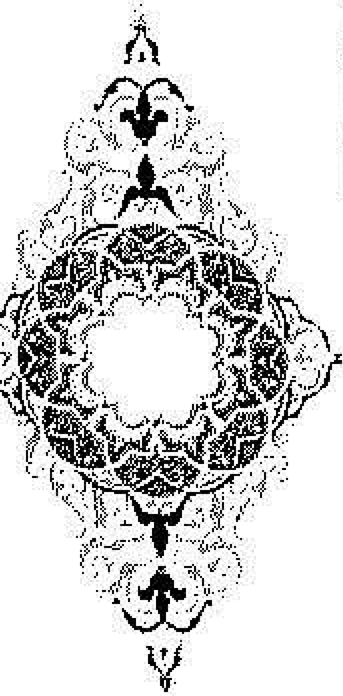
لاشك أن الاختصاصيين العرب يعرفون جيداً ما تختزنه مكتبات أوروبا الغربية من نفائس المخطوطات العربية، كما أنهم على علم بمختلف الدراسات التي أنجزت حول هذه النفائس، غير أن عدداً كبيراً منهم يكاد يجهل ما تختزنه نظيراتها في بلدان أوروبا الشرقية عامة وفي جمهورية روسيا خاصة. **وفي محاولة منا لإلقاء بعض النور على جانب من جوانب هذا الموضوع الواسع الأطراف، سوف نعرّف بإحدى أهم المكتبات الاستعرابية في العالم وأغناها من حيث قيمة مخزونها من كتب ومخطوطات، ويتعلق الأمر بمكتبة «ملحقة معهد شعوب آسيا» بمدينة «سان بطرسبورغ».**

يقترن تاريخ هذه المؤسسة بتاريخ الاستشراق الروسي الذي بدأ خطواته الأولى



EX LIBRIS

И.Ю.КРАЧКОВСКАГО.



في بداية القرن الثامن عشر مع بروز الدولة الروسية الجديدة، ذلك أن «بطرس الأول» (١٦٧٢ - ١٧٢٥) الذي كان له فضل كبير في تطور إمبراطوريته أعطى ميداني التعليم والبحث العلمي أهمية خاصة. وقد نالت الدراسات الشرقية في عهده حظاً وافراً من اهتماماته، ففي عهده بالذات عرفت البلاد أول محاولة منظمة لتدريس اللغات الشرقية تدريساً رسمياً. ويرجع الفضل في بلورة اهتمام الامبراطور بالشرق إلى أحد مستشاريه، وهو السيد «كانتيمير» الاختصاصي في الدراسات الشرقية الذي قام بدراسة حول الدين الإسلامي، كما كان وراء إحداث أول مطبعة تستعمل الحروف العربية في روسيا. وبقيت هذه المطبعة التي بدأت عملها عام ١٧٢٢ تعرف باسم «المطبعة العائمة» لأنها كانت داخل باخرة ترسو على مياه نهر «الفولكا». ومن بين المنجزات المهمة في هذا الميدان لابد من الإشارة إلى أن بطرس الأول أمر عام ١٧٢١ بتأسيس متحف خاص بالحضارة الشرقية أطلق عليه اسم «مكتب النوادر» حيث كانت تجمع المسكوكات والمخطوطات العربية والفارسية والتركية التي ترسلها إلى العاصمة مختلف البعثات العلمية من داخل روسيا وخارجها. وشكل «مكتب النوادر» هذا النواة الأولى لـ: «المتحف الآسيوي» الذي تأسس عام ١٨١٨ في «سان بطرسبورغ» والذي كان له شأن عظيم في تقدم الدراسات الاستشراقية وازدهارها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في روسيا. وتجدر الإشارة إلى أن مجموعات الكتب والمخطوطات المحفوظة به لقيت اهتماماً فائقاً، وخاصة خلال العقود الأولى بعد تأسيسه، وذلك بفضل عناية العالمين الألمانيين «فرين» و«دورن» اللذين تعاقبا على إدارة هذه المؤسسة.

تحوّل «المتحف الآسيوي» سنة ١٩٣٠ إلى «معهد الاستشراق». واتخذ من مدينة «موسكو» مقراً له عام ١٩٥٠ محتفظاً بملحقة له في «لينينغراد» (سان بطرسبورغ). وأنشأ عام ١٩٦٠ «معهد شعوب آسيا» التابع لأكاديمية العلوم السوفييتيّة، فتغير اسم «المتحف الآسيوي» مرة أخرى، ليصير «ملحقة معهد شعوب آسيا» بلينينغراد (سان بطرسبورغ). وظلت هذه المؤسسة تُعدّ بحق المحرك الرئيسي والقلب النابض للدراسات الشرقية عموماً والعربية خصوصاً داخل روسيا والاتحاد السوفييتي

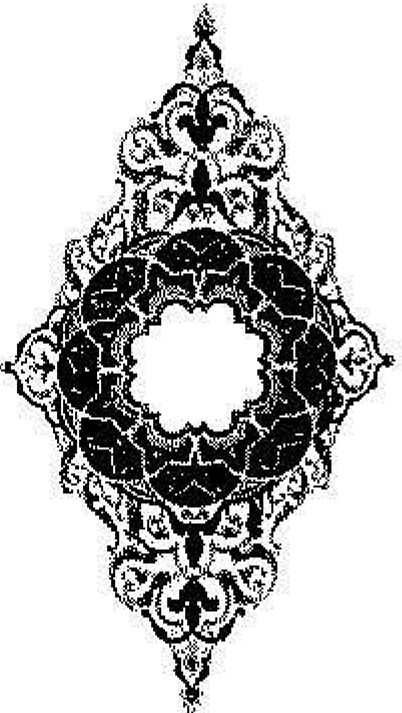
تتكون مكتبة هذه المؤسسة العلمية الفريدة من نوعها من جناحين رئيسيين هما:

١) قسم الكتب المطبوعة. ٢) قسم المخطوطات.

١) قسم الكتب المطبوعة :

كان هذا القسم يضم عام ١٩٦٣ أزيد من عشرة آلاف كتاب عربي مطبوع بواسطة المطبعة التيبوغرافية والمطبعة الحجرية. وتحتوي المكتبة مصنفات في الدين وفي شتى مجالات المعرفة ومجموعة من المعاجم القديمة والحديثة، وكذا مؤلفات في الأدب العربي الحديث ودراسات استشراقية مترجمة من لغات أوروبية غربية كالفرنسية والإنجليزية والألمانية، كما تشتمل على طبعات نادرة وقديمة لعدد من المؤلفات العربية في التاريخ والجغرافيا والفلسفة والأدب.. نذكر منها على سبيل المثال كتاب الإدريسي «نزهة المشتاق» المطبوع في روما عام ١٥٩٢ و«كتاب القانون في الطب» لابن سينا المطبوع في المطبعة ذاتها عام ١٥٩٣.

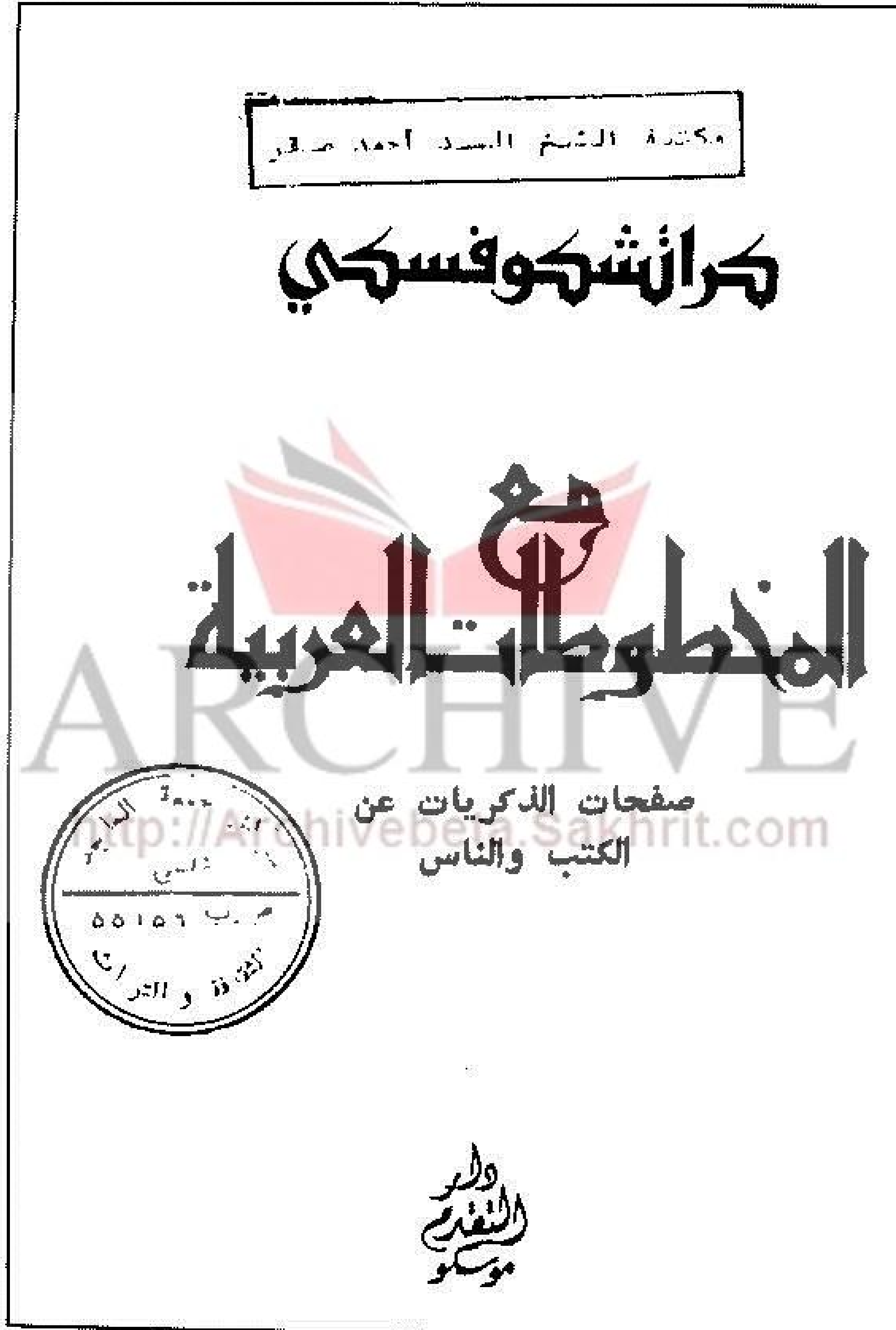
وخلال النصف الأول من هذا القرن كانت



المكتبة تتوصل بانتظام بأجود طبعات المؤلفات في الأدب العربي الحديث وغيرها، وذلك بفضل العناية الخاصة التي كان يوليها العالم «كراتشكوفسكي» لهذه المؤسسة.

ورغم بعض الثغرات حالياً فإن قسم الكتب المطبوعة بمكتبة «ملحقة معهد شعوب آسيا» بسان بطرسبورغ يحتضن في رفوفه عدداً كبيراً من النفائس كالمنشورات القديمة لمطبعة ميدتشي في روما ومجموعة الكتب الأولى التي طبعت في مطبعة حلب المسيحية ومنشورات مطبعة بولاق. كما أنها تحتضن المجموعة الكاملة لجريدة «الجوائب» التي كان يصدرها محمد فارس الشدياق في إستانبول.. ولابد من الإشارة كذلك إلى أن المطبوعات الحجرية المغربية التي تعدّ نادرة الوجود في عدد من المكتبات الأوروبية تكاد تكون كاملة في هذه المكتبة...

ويمكن القول: إن هذه المكتبة تضم بين جدرانها منشورات جل المطبعات العالمية التي تصدر كتباً بالحرف العربي، وهذه المؤلفات كلها مصنفة ومفهرسة في جذاذات حسب حجمها، وهي مرقمة كمثيلاتها الأجنبية وتتميز منها بإضافة حرف «A» الذي يعني هنا «عربي» (Arabskiy).



٢ - قسم المخطوطات

تخزن المخطوطات العربية ضمن مجموعة كبيرة يطلق عليها اسم «**المخطوطات الإسلامية**»، وهي من حيث عدد أسفارها التي يصل إلى خمسة آلاف سفر تشكل أضخم مجموعة وأهمها داخل هذه المكتبة. وأغلب هذه المؤلفات من آسيا الوسطى والقوقاز، لكن أكثرها أهمية من حيث قيمتها العلمية هي تلك التي كانت أصلاً في ملك الخواص، غير أن أهمها على الإطلاق هي مجموعة روسو التي كان لها تأثير إيجابي واضح لا على تطور المتحف الآسيوي فحسب، بل على ازدهار الدراسات الاستعرابية في روسيا كلها. وتضم هذه المجموعة عدداً كبيراً من المخطوطات الفريدة والنادرة، ويكفينا الإشارة إلى أنها تحوي «ديوان ابن قزمان المسمى «إصابة الأغراض في ذكر الأعراض»، وهو المخطوط الفريد الذي تعرف العالم من خلاله على جانب مهم من جوانب الثقافة الأندلسية.

إن المخطوطات العربية بهذه المكتبة اجتذبت إليها العديد من العلماء العالميين الكبار؛ فلقد قضى العالم فرين جزءاً كبيراً من حياته في دراسة هذه المجموعة الهائلة وتصنيفها، وتابع

عمله هذا بعد وفاته زمرة من العلماء أمثال دورن وزاليمان وكيركس وروزين وكراتشكوفسكي وبيلياييف وميخايلوفا وخاليدوف وكريزنيييفيتش، وغيرهم..

وتصنف المؤلفات المخطوطة العربية إلى المجموعات التالية:

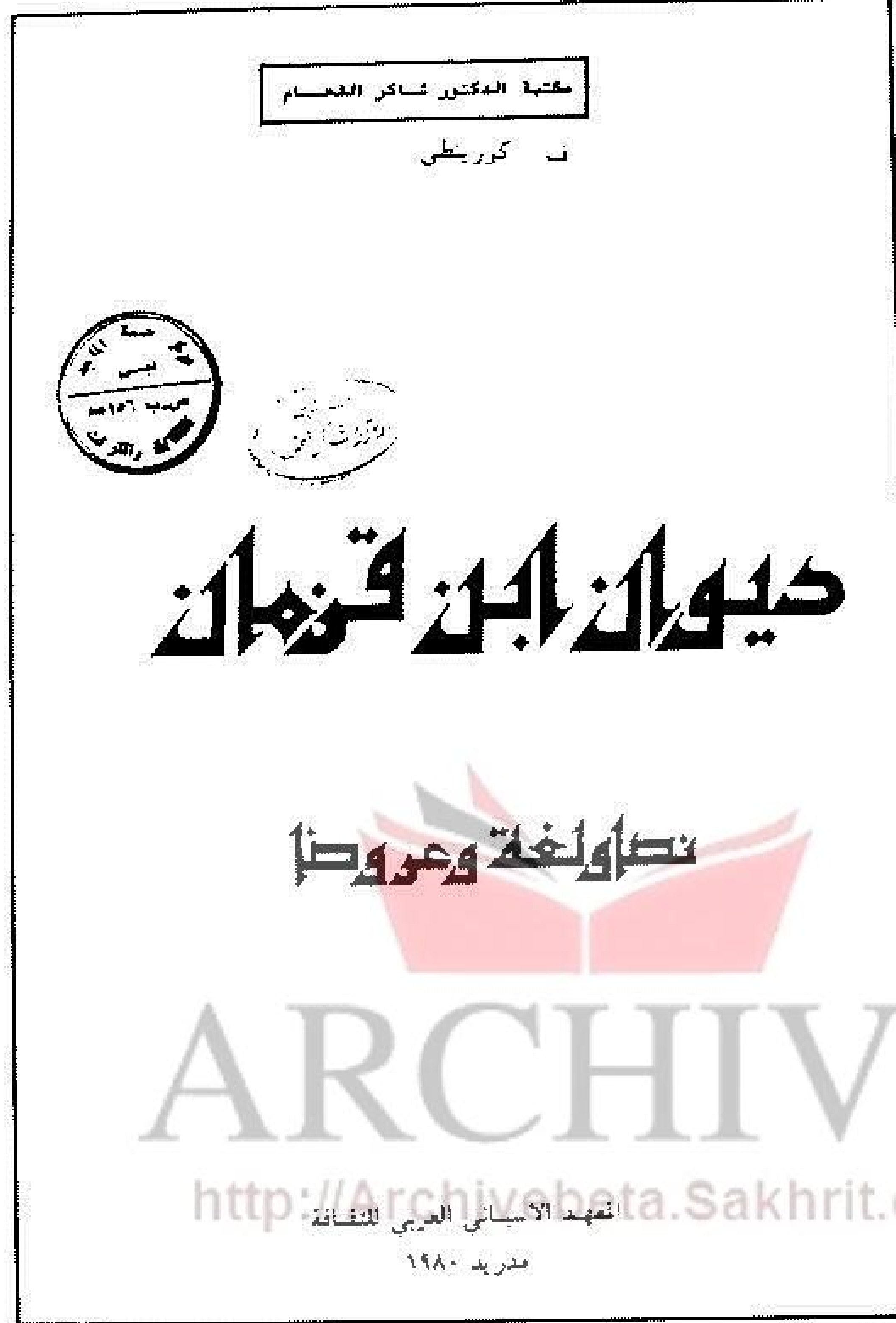
- ■ القرآن وعلومه.
- ■ الحديث.
- ■ الوعظ والتصوف والعقيدة والصلوات.
- ■ الفقه.
- ■ الفلسفة وعلم النفس والأخلاق والسياسة.
- ■ النحو والمعاجم والعروض والبلاغة.
- ■ الأدب (شعر ونثر).
- ■ التاريخ.
- ■ التراجم.
- ■ الجغرافيا والطبوغرافيا والكوسموغرافية.
- ■ الرياضيات وعلم الفلك.
- ■ الموسوعات وأنواع العلوم.
- ■ البيليوغرافيات.
- ■ العلوم الطبيعية.
- ■ السحر وما قاربه.
- ■ الطب.
- ■ البيطرة وعلم الخيل.
- ■ الفلاحة.
- ■ الأمور الحربية.
- ■ المطبخ.
- ■ الموسيقى.
- ■ الإجازات.
- ■ الآداب المسيحية المكتوبة بالعربية.
- ■ المتنوعات.

والجدير بالذكر أن أقدم المخطوطات العربية بهذه المكتبة يرجع عهد نسخها إلى القرن الخامس الهجري، ونذكر من بينها على الخصوص مخطوطتين اثنتين، هما:

١ - «ديوان جرير» جمعه محمد بن حبيب المتوفى عام ٢٤٥ هـ. نسخت مخطوطته قبل عام ٤١٩ هـ.

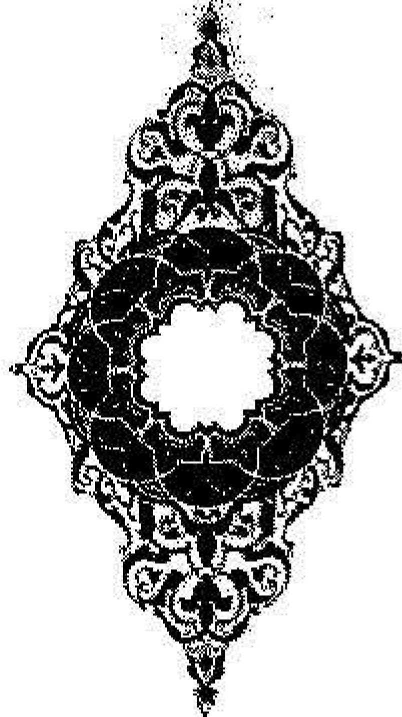
وهي في حالة جيدة وعدد أوراقها ٢٠٣ ورقة.

٢ - «الألفاظ الكتابية» لعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني المتوفى عام ٣٢٠ هـ. تم نسخ هذه المخطوطة التي تقع في ١٢٣ ورقة عام ٤٧٩ هـ ببغداد.



ومن نفائس المكتبة كذلك، عدد كبير من المخطوطات الصغيرة الحجم أو المزخرفة برسوم مختلفة والملونة والمذهبة. ومنها كذلك ما يحتوي على خرائط جغرافية كمقدمة ابن خلدون وكتاب «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة» لجلال الحموي وغيرها من النفائس المخطوطة الأخرى.

يتضح، من خلال الصفحات القليلة هذه، مدى ثراء مكتبة «ملحقة معهد شعوب آسيا» بسان بطرسبورغ. وهي جديرة بأن ترصد لها دراسة وافية خاصة للتعريف بما تحويه من مخطوطات فريدة ونادرة. ■



«لغة الوحي» جلّ ذا النعت نعتاً
شرف في السماء والأرض سامي
اصطفاها لوحيه وهو نور

أين لِلُسْنٍ هذه السيماءُ ؟
كلُّ عليـاء من ذُراه علاءُ
يتلالا بها ونعم الوعاء

(بهجة الأثري)

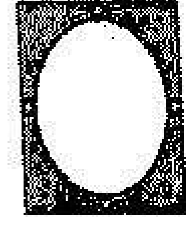


كثر الكلام عن وظيفة مجامع اللغة العربية بين من يعدها مصدر اللغة وعنوان عافيتها، لها فعل السيادة في الثقافي والمرجع العُلوي إلى من هم في موقع الأدنى، أو إلى من عليه العمل بقراراتها وتوصياتها، لأنها تواكب الحداثة، وتتوضع دائماً في الزمن والتاريخ تحرص على لغتنا العربية لتبقى حية متجددة. وبين من يعدها غير قادرة على بلوغ هذا الأفق الذي عرضناه.

الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة

في حوار مع المجلة

أجراه : محمد فاتح زغل رئيس قسم النشاط الثقافي والإعلامي في المركز


وهكذا وفي حدود الفارق بين قولين لهما حضورهما في بنية زمنية واحدة ما يدعو إلى التأمل، لأنه يقودنا إلى أن نتوقف ولو قليلاً عند مهام مجامع اللغة العربية من خلال هذا اللقاء الذي كان مع الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة الأستاذ إبراهيم الترزي الذي وددت بما أثرته من أسئلة أن ألمح إلى مستوى آخر من الأسئلة، أصوغ من خلاله سؤالاً يسأل الأسئلة ذاتها عن ثنائية العلاقة بين المجامع من جهة وبين المؤسّسات المسؤولة عن تنفيذ مقررات هذه المجامع وتوصياتها، وكذلك بين المجامع وبين المثقفين والتربويين من جهة ثانية، هل تفتقد هذه الجهات لغة الحوار الصعب فيما بينها..؟. أم أن ذلك سيكون مساهمة تثري هذا الحوار وتساعد على إيجاد صيغة حية فاعلة ومنفعلة؟.

■ **نبدأ الحديث انطلاقاً من التأسيس، فمنذ أكثر من ستين سنة قطعها مجمع اللغة العربية بالقاهرة وسياق الكلام بمستويات مختلفة قائم... أين وصلنا؟.**

□ كانت فكرة إنشاء مجمع للغة العربية بمصر أملاً يتطلع إلى تحقيقه كثير من أهل اللغة والأدب والعلم. وأخذت هذه الفكرة تنمو ويصلب عودها، وتمخضت في البداية عن مجمع أنشئ بدار البكري عام ١٨٩٢م ثم «مجمع دار الكتب» عام ١٩١٦م.

وقد أخذت الجهود تتصاعد، وتتكاتف لإنشاء المجمع اللغوي المنشود، فلابد للغتنا أن تواكب العصر الحديث وتعبر عن مستحدثاته، وتفتح الباب للتعريب والتوليد بحساب تفرضه ضرورة المعاصرة وتسمح بالتيسير اللغوي دون عقوق أو تمرد على الضوابط والأقيسة التي تأصلت في عربيتنا الفصحى. وقد أثمرت هذه الجهود عن إنشاء المجمع بصدور المرسوم الملكي في ١٣ ديسمبر سنة ١٩٣٢م. وقد نصّ على أن «يؤلف المجمع من عشرين عضواً يختارون من غير تقيد بالجنسية ومن بين العلماء المعروفين بتبحرهم في اللغة العربية أو بأبحاثهم في فقه هذه اللغة، أو لهجاتها».

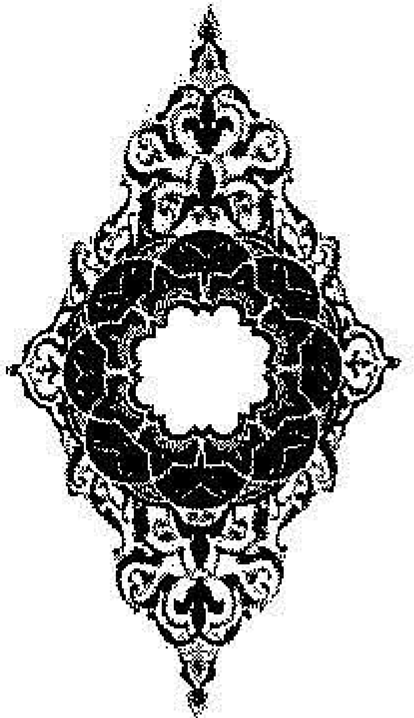
وشهد اليوم الثلاثون من يناير سنة ١٩٣٤م انعقاد أول جلسة لأعضاء المجمع. وعلى مدى واحد وستين عاماً واصل المجمع أعماله بأعضائه وخبراته ومحرريه في لجانه ومجلسه ومؤتمره.

الانتاج العلمي المجمعي

للمجمع نهج علمي يلتزمه فيما يصدر عنه من مصطلحات علمية وفنية وألفاظ حضارية قديمة وحديثة، ومواد معجمية، وقرارات تتصل بشؤون لغتنا العربية : قاعدة، ولفظاً، وأسلوباً، ورسم حروف.

تبدأ المرحلة الأولى بأن تقوم اللجان المختصة من أعضاء المجمع بمعاونة خبراء من أساتذة الجامعات وكبار الباحثين المتخصصين بالإعداد. ثم يعرض ما أعدته على أعضاء المجلس في المرحلة الثانية فيستوفونها نظراً وبحثاً ثم يقرونها بعد معالجة بعضها بالتعديل أو الحذف أو الإضافة.

وفي المرحلة الثالثة يعرض ما أقره المجلس من أعمال اللجان على المؤتمر الذي يعقد كل عام. وما يقره المؤتمر يمنحه شهادة الميلاد



المجمعي فيكتسب بذلك حق الاستعمال والتداول والانتشار.

وقد كانت للمجمع الريادة في الدعوة إلى اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية، هذا الاتحاد الذي كان أملاً للأمة العربية. وقد بعثت فكرته في الجامعة العربية عن طريق الإدارة العامة للثقافة وكان رئيسها الدكتور طه حسين والأستاذ أحمد أمين رحمهما الله، وأذكر أنه في عام ١٩٥٦م بدأت هذه الفكرة بالظهور والإعلان عنها إلى أن تكون الاتحاد في أوائل السبعينات وكان يضم ثلاثة مجامع، هي مجمع القاهرة ودمشق وبغداد واختير الدكتور طه حسين رئيس مجمع القاهرة أول رئيس لاتحاد المجامع العربية، والدكتور إبراهيم مدكور رئيس المجمع الحالي أميناً عاماً لاتحاد المجامع العربية واختيرت القاهرة مقراً للاتحاد. وبدأت مسيرة الاتحاد بعقد ندوات متعددة تعالج مختلف المشكلات التي تواجه اللغة العربية، والمصطلح العربي، والتعليم، ثم انضم مجمع اللغة العربية في الأردن إليه وينتظر بكل الترحيب أن ينضم إليه كل مجمع عربي جديد.

وعلى الصعيد العالمي صار المجمع عضواً في الاتحاد الدولي للأكاديميات وشارك في كثير من المؤتمرات والندوات التي يدعى إليها من المجامع أو الهيئات الثقافية.

ويتجلى نشاطه وإنجازه فيما يصدره من مطبوعات تواصلت على مدى أعوامه الستين كإصدار مجموعة المصطلحات العلمية والفنية، ومجلة المجمع، والمعجمات اللغوية، والمعجمات العلمية المتخصصة، والقرارات التي تتناول مختلف شؤون اللغة، وكتب التراث، وكتب تعرّف به وبالمجمعيين.

■ ماذا عن دورة عام ١٩٩٥ ؟.

□ موضوع هذا العام موضوع ملح جداً وهو «الأعلام الجغرافية العربية» فهناك كثير من أسماء المدن العربية الإسلامية قد حرّف؛ خذ مثلاً على ذلك ما يحدث في فلسطين، وفي الجمهوريات الست التي استقلت عن الاتحاد السوفياتي سابقاً مثل بخارى وطشقند والتي أنجبت البخاري صاحب ألف الصحيح في الحديث وكذلك سبق لإسبانيا بعد خروج المسلمين منها أن غيّرت أسماء المدن مثل غرناطة ومجريط. والمجمع بعد هذه الدورة التي كانت من ٢٧ مارس إلى ١٠ أبريل ١٩٩٥م سيشارك ببحث يلقيه الدكتور عبد الهادي التازي في الأمم المتحدة عن الأعلام الجغرافية، وهو رئيس المؤتمر الدولي الثالث حالياً.

■ مشروعات في الطموح.

□ المشروع المهم والملح هو مشروع «توحيد المصطلح العلمي العربي» وهو مطروح منذ سنوات، وطرح أيضاً في هذا المؤتمر.

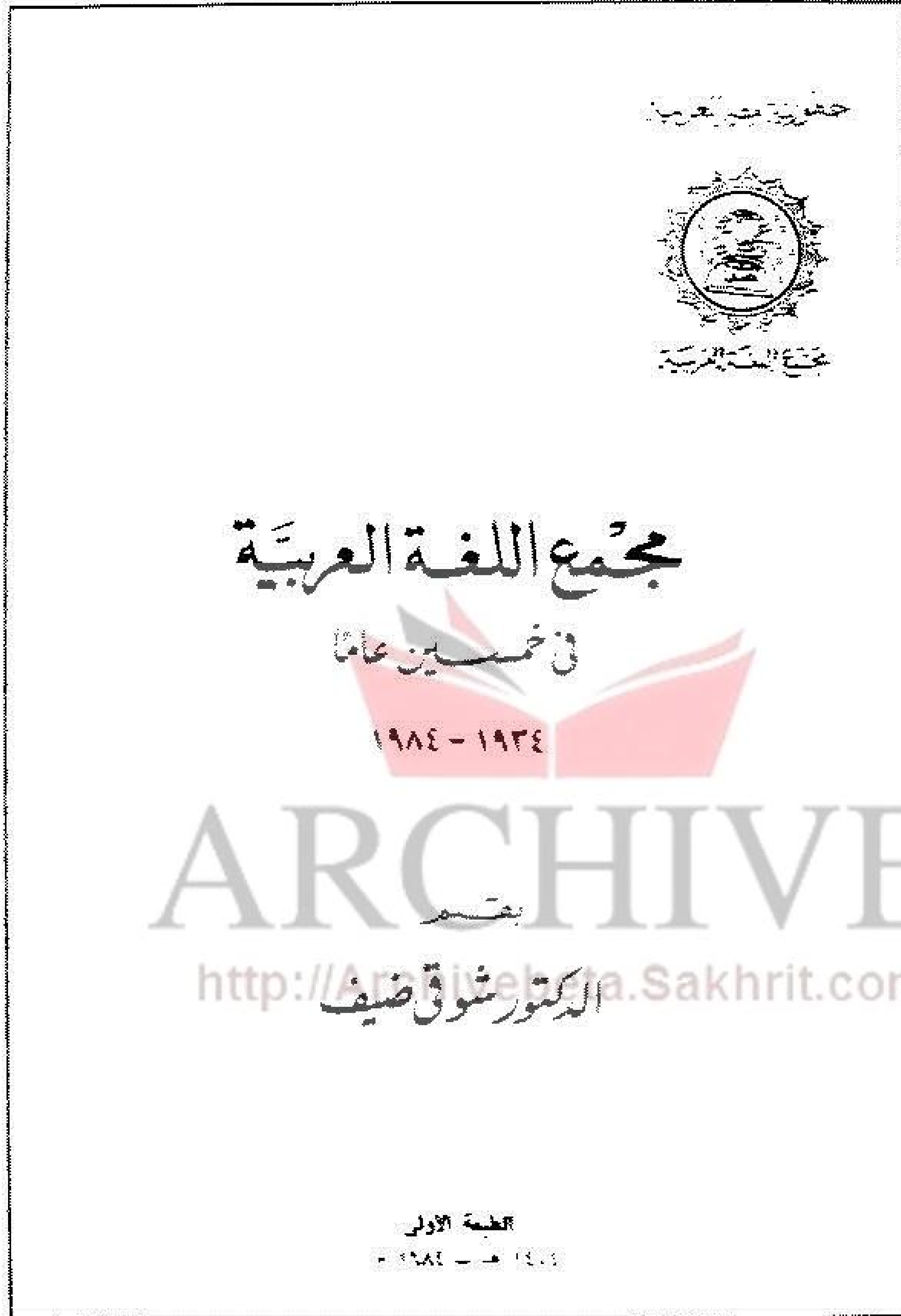
والمجمع وضع الركيزة الأولى لتوحيد المصطلح العلمي العربي فقد صدرت عنه معجمات في المصطلحات الطبية، وفي الفيزيقا الحديثة، الفيزيقا النوعية، ومعجم النفط، ومعجم الحاسوب الآلي، ومعجم الجغرافيا، ومعجم

التربية وعلم النفس والفلسفة وغيرها من المعاجم، وفي المعاجم ما ييسر توحيد المصطلح العلمي العربي، إضافة إلى إصدارات المعاجم اللغوية كمعجم ألفاظ القرآن الكريم، فكل لفظ قرآني نضع له بياناً مفصلاً بحسب ورود المعنى في الآيات القرآنية. ولم يتخل المجمع عن مسؤوليته في إحياء تراثنا اللغوي، فأخرج العديد من نفائس هذا التراث ورصد جائزة تشجيعية لمسابقة سنوية يعقدها للمحققين في الوطن العربي.

■ تبرز بين الفينة والأخرى دعاوى بدوافع متعددة تقول إن هناك تقصيراً تقع على المجامع العربية مسؤوليته في عدم مواكبتها للتطورات التقنية الحديثة.. ماذا تردون..؟.

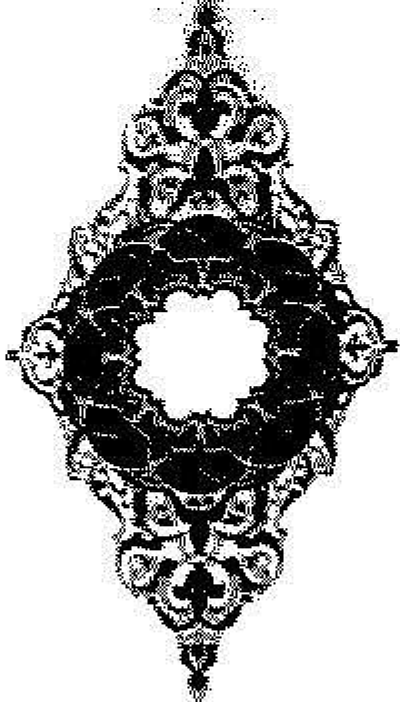
□ هذه الأقوال مغلوطة وغالطة لأنها أقوال مردود عليها بإنتاج المجمع وبنشاطه في مؤتمراته وتوصياته التي لوجمعتها لرددت بها على من يدعي ويفتري. إضافة إلى دور المجامع اللغوية العربية الأخرى.

■ ودعوى أخرى تقول إن اللغة العربية عاجزة عن أن تكون لغة العصر ما رأيكم.. ؟.



□ هذه فرية استعمارية، لو كانت اللغة العربية عاجزة لعجزت في العصر الوسيط عن احتضان لغة العلم والحضارة والفنون وهناك كثير من المصطلحات العربية أخذها الغرب عنا ثم عادت إلينا لتلبس قبعات أجنبية وما دروا أن تحت القبعات عمائم عربية، فإذا كانت اللغة العربية بهذه الخصوبة – وهي لغة اشتقاقية وتلك ميزة كبيرة لها – لم تعجز عنه في الماضي فكيف تعجز عنه في الحاضر. هذه دعوى قديمة يجب أن تستخذي وتخجل وتستحي أمام الواقع المبين الواضح للغة العربية في القديم والحديث، وها نحن أولاء اليوم نردُّ بكل جلاء على هذه الفرية بأن لدينا ٢٥ لجنة علمية وفنية تقدم آلاف المصطلحات الحديثة.

ولدينا تجربة تعريب التعليم في مصر وسورية والأردن، وهي تجربة تستحق النظر



والاهتمام، والعربية ليست كاللاتينية لأنها لغة حية... إذ خرجت من اللاتينية لهجاتها لتصبح لغات متعددة. والعربية هي الوحيدة التي صمدت أكثر من خمسة عشر قرناً أمام العلم والتحديات الكبيرة التي واجهتها.

اللغة العربية حية لأنها لغة القرآن الكريم وهو الذي منحها هذا الخلود والتجدد والحياة، وما ظنك بلغة يختارها الله سبحانه تعالى لتكون لغة الكتاب. فهل نختار على اختيار الله.. ؟.

إن اللغة العربية في مرونتها واستقامتها ليست أقل كفاية من اللغات الحية الكبرى في مواجهة متطلبات العلم والحضارة وقد واجهت ذلك في الماضي البعيد ولا تزال أهلاً لمواجهته اليوم.

■ هل هناك من صعوبات يواجهها المجمع...؟.

□ الصعوبات كثيرة ولا تواجه مجمع القاهرة فقط بل تواجه المجامع كلها. فضعف الميزانية المجمعية يحول دون طباعة الإنتاج المجمعي ويؤخره.

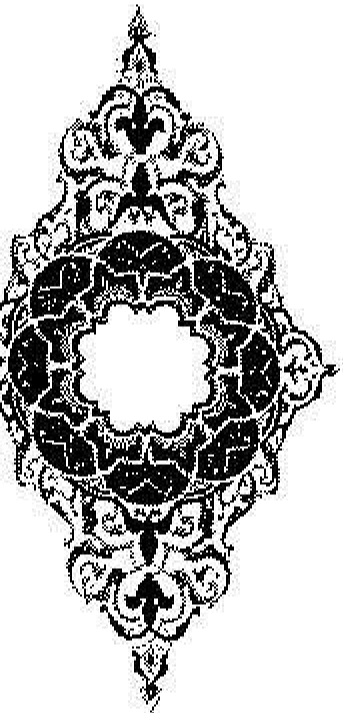
كما أن المجمع ليس جهة تنفيذية أو تعليمية لقد بحَّ صوت المجمع والمجامع الأخرى وأصدرت التوصيات والقرارات، وأصدرت المجامع المصطلحات العلمية والفنية ولا تقوم الجهات التنفيذية بتطبيقها إلا بالنزر اليسير. أساتذة الجامعات والوزارات المختصة والهيئات الثقافية والتعليمية تقع عليها مسؤولية التنفيذ.

في المؤتمر الماضي أصدر المجمع توصيات تعالج ما سميته بـ«البثور التي تشوه وجه القاهرة» وهي أسماء المحال والإعلانات التي تكتب بحروف عربية ناقلةً عن لغات أجنبية، تشوه تشويهاً بشعاً عاصمة العرب والعروبة.

كما قام المجمع بالإعلان عن مسابقة لخفض عدد الحروف المستعملة في الطباعة فصندوق الطباعة كان بالمئات؛ «حرف العين» مثلاً له أشكال متعددة في أول الكلمة وفي وسطها وفي آخرها وأعد المجمع مشروعاً بعد الدراسة وأصدر كتيباً بهذه الحروف التي اختصرها، وتبنت جريدة الأهرام هذا المشروع وأول عدد صدر بهذه الطريقة أشاد بها. والجامعة العربية تبنّته أيضاً كيف نعمم هذا المشروع في صحافتنا العربية والإسلامية ؟. المجمع ليس جهة تنفيذية.

كما أن اتحاد المجامع العربية اللغوية بدأ مسيرته بعقد ندوات تعالج مختلف المشكلات التي تواجه اللغة العربية، والمصطلح العلمي العربي والتعليم، فعقدت ندوات في دمشق وبغداد والجزائر والأردن وكان آخرها ندوة في دمشق عن مصطلح النفط العربي. وندوة في تونس عن المصطلح الجيولوجي، وبلغ عدد أعضاء المجامع حالياً أربعين عضواً عاملاً وذلك أسوة بالمجمع الفرنسي لأن المجمع يتأسى في إنشائه بمن سبقوه من مجامع وتعد الأكاديمية الفرنسية من أقدم وأعرق المجامع في العالم وأعرقها.

أما الأعضاء المراسلون فهم من أنحاء العالم كله، من اليابان ويوغسلافيا القديمة وألمانيا وانكلترا وإيطاليا وفرنسا، وآسيا وأفريقيا كل هذه البلاد ممثلة بأعضاء في هذا المجمع.■

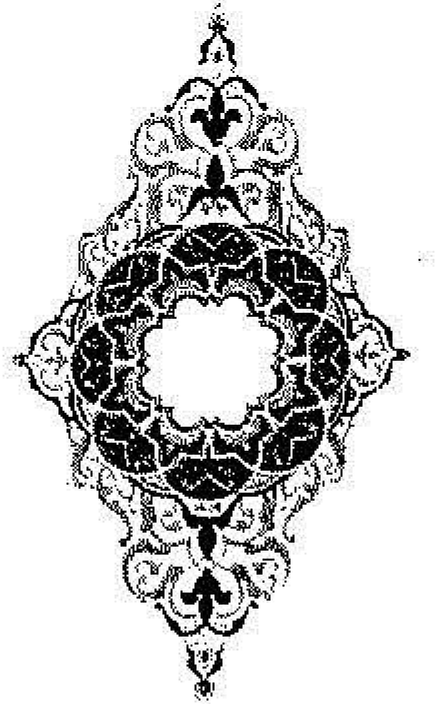


أنا المغـربيّ المشـرقيّ حـمـيـة
أذب عن القطرين بالسـيف والسـهم
بسيفِ لسانٍ يفلق الصخرَ غربُهُ
وسـهم بنان صائبٍ ثُغـرة المرمي

محمد محمود بن التلاميد التركزي الشنقيطي

يهدف هذا المقال إلى التعريف بعلم من أعلام اللغة العربية ووجه بارز من وجوهها في عصرنا الحاضر، شاع صيته في الآفاق وطوف في المشرق والمغرب، مكث في الحجاز دهراً في عهد شرفاء مكة، وحل بتركيا أيام السلطان عبد الحميد الثاني، وكانت له جولات بين الأندلس وفرنسا وبريطانيا، وأنهى عمره في قاهرة المعز مقرباً من محمد عبده وغيره من كبار العلماء والأعيان المصريين.

الدكتور
سيدي أحمد بن أحمد سالم
نواكشوط - موريتانيا



نريد إذن أن نعرِّف بمحمد محمود بن التلاميد. ولكن لماذا نعرف بمعروف، أليس من الإنصاف أن نهتم بالمغمورين ونعطيهم حقهم من التعريف مادام العَلَمُ الذي نسعى إلى التعريف به بلغ هذا الحد من التطواف بالبلدان ولقي أعلاماً مشهورين وصحبهم؟

صحيح أن ابن التلاميد علم شامخ مشهور يعرفه كل من راجع فهارس دار الكتب بالقاهرة، أو طالع كتاب الوسيط في تراجم أدباء شنقيط لأحمد بن الأمين العلوي الشنقيطي أو رجع إلى ملاحظات طه حسين عنه في كتابه الأيام أو غير ذلك.

لكن هذا الشيخ الذي كان مشهوراً ذائعَ الصيت قد لقي من التحامل والتحيز الشيء الكثير؛ إذ لا تخلو ترجمته عند من تعرضوا

لذلك من مبالغة في التجريح وتركيز على وصفه بحدة المزاج وتعرض لخصوماته، مع إهمال جانبه العلمي وعطائه الأدبي[1]، وهذا ما دفعني إلى التنقيب عن آثاره وأخباره لمحاولة تصحيح الصورة الخاصة التي شاعت عنه وتوضيح مكانته في خريطة الثقافة العربية المعاصرة.

حياة ابن التلاميد

إنّه محمد بن محمود بن أحمد بن محمد التركزي الشنقيطي، اشتهر بمحمد محمود بن التلاميد، والتلاميد تصحيف التلاميذ[2] وهو لقب غلب على أبيه إذ كان يدرِّس تلاميذه في خيمة فدرج الناس على تسميتها بخيمة التلاميد ثم أطلق الاسم على الوالد، ومن ثم على عقبه.

ومحمد محمود من قبيلة تركز وهي قبيلة موريتانية مشهورة، بطونها موزعة بين منطقتي البراكنة وتكانت بموريتانيا ومنها ماهو بالمملكة المغربية.

والنسبة إلى هذه القبيلة تركزي والاسم مشتق من جدهم عبد الرحمن الركاز الذي يُذكر أنه كان رجلاً صالحاً ذا كرامات، كما يُذكر أن نسبه يرجع إلى عقبة بن نافع الفهري حسب الرواية المشهورة، وتقول الرواية إنه من ضمن جيش أبي بكر بن عُمر اللمتوني أمير المرابطين المشهور في القرن الهجري الخامس.

وتتضارب الروايات حول تاريخ ميلاد محمد محمود بن التلاميد، ومن أشهرها رواية أحمد تيمور في كتابه أعلام الفكر الإسلامي الذي يجعله سنة ١٢٤٥ هـ = ١٨٢٩ م[3].

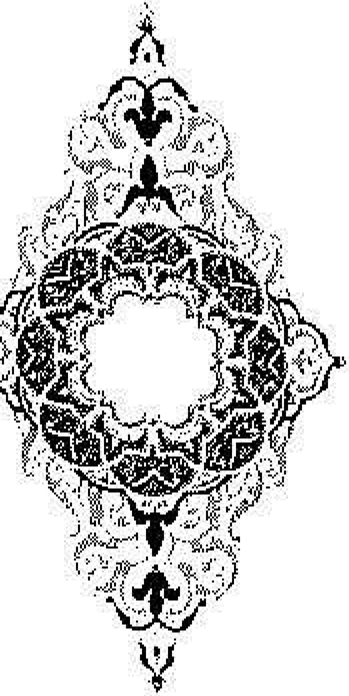
أما لويس معلوف فيذكر في معجمه «المنجد» أن ميلاده كان سنة ١٢٣٢ هـ = ١٨١٦ م، وعدم الدقة في تحديد ميلاد ابن التلاميد يعود أساساً إلى عدم اعتناء المجتمع البدوي الذي ولد فيه وترعرع بتدقيق التواريخ وتعيينها.

أما مكان الميلاد فهو ضواحي أشرَمْ بمنطقة تكانت في وسط موريتانيا.

وقد عرفت موريتانيا في القرن الهجري الثالث عشر (التاسع عشر الميلادي) نشاطاً علمياً متعدد الجوانب متشعب التخصصات، إذ بلغ الاعتناء بعلوم الثقافة العربية الإسلامية ذروته تعلماً وتعليماً وشرحاً وتأليفاً، حين كانت المدارس الأهلية المعروفة بالمحاظر تنتشر في جميع المناطق حيث العلماء المؤلفون والشعراء النابغون والطلاب الحفظة.

حفظ ابن التلاميد القرآن الكريم في سن مبكرة، وأخذ مبادىء الفقه واللغة على والده وبعض أفراد أسرته، إذ كانت لهم يد طولى في العلم، ثم انتقل لتحصيل العلم أخذاً عن الشيوخ والعلماء كما جرت العادة بذلك في بلاد شنقيط.

ومن شيوخه المشهورين عبد الوهاب بن اكْتَوَشْني المشهور باجْدُودْ بن اكْتَوَشْني العلوي المتوفى سنة ١٢٨٩ هـ = ١٨٧٢ م، ومعلوم أن ابن اكْتُوشْنِي هذا من أئمة اللغة في بلاد شنقيط، فقد أخذ عن اللغوي الماهر بُلا من مَكْبَدْ الشقروي المتوفى سنة ١٢٧٣ هـ = ١٨٥٦ م الذي أخذ بدوره عن شيخ النحاة الشناقطة المختار بن بُونَا الجكني المتوفى سنة ١٢٢٠ هـ = ١٨٠٥ م، وتعدّ هذه المدرسة النحوية أهم مدرسة في بلاد شنقيط في القديم؛ إذ كان المختار بن بونا المذكور واسطة عقد الدراسات



اللغوية الشنقيطية ومنه تفرعت أغلب مدارس البلاد اللغوية. ولعل هذا ما يفسر لنا الهاجس اللغوي القوي الذي ظل هَمّ ابن التلاميد وشغله الشاغل دائماً، وكانت أغلب معاركه العلمية ذات طابع لغوي.

ويذكر العلوي في كتابه الوسيط أن ابن التلاميد أخذ الحديث عن ابن الأعمش الجكني صاحب المحظرة الكبيرة في تيندوف بالجزائر(٤).

ولم يغادر ابن التلاميد بلاد شنقيط حتى تضلع من العلوم الإسلامية فقهاً وسنة ولغة وأدباً فأصبح العالم المتبحر والباحث المدقق واللغوي الماهر والشاعر المفلق. وكان يجمع مع كل هذا قوة العارضة والدفاع عن الرأي والشك المنهجي، كما سنقف على ذلك.

صفاته وأخلاقه

وصف أحمد حسن الزيات شيخه ابن التلاميد وصفاً خُلقياً وخَلقياً، فذكر أنه كان شخصاً «ينصَرٌ كما يقولون في صُرَّة» ويشرح الزيات ذلك قائلاً: إنه «هيكل ضئيل وبدن نحيل ووجه ضامر ولون أخضر وصوت خفيض، فمن يره أول مرة لا يصدق أن هذا الجرم الصغير قد جاب البر والبحر وطاف الشرق والغرب وكافح الأنداد والخصوم ووعى صدره الضيق معاجم اللغة وصحاح السنة ودواوين الشعراء وعلم الأدب. وكان يلبس قفطاناً أبيض من القطن، ويرتدي جبة دكناء من الصوف، ويعتم عمامة مكية قد أرخى لها عَذَبة على ظهره»(٥).

ويصف الزيات مجلس ابن التلاميد وحديثه، وبيته وأثاثه وصفاً دقيقاً ممتعاً.

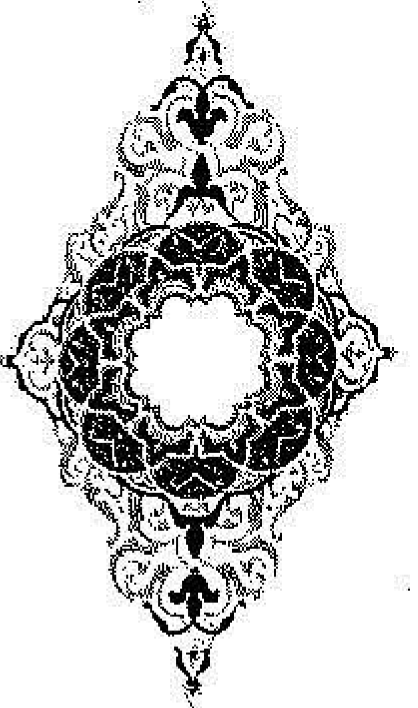
ويبدو أن ابن التلاميد كان سفير الشناقطة وهو بالمشرق، ويبدو أن بيته كان محل نزولهم ونزلهم، وأن جاهه وعلاقاته كانت مسخَّرة لهم وهم مارُّون بمصر أو نازلون بالحجاز.

فيحدثنا محمد الأمين بن فال الخير الحسني الذي حج مطلع القرن الهجري الثالث عشر ومر في ذهابه بمصر أنه نزل على ابن التلاميد الذي أخذه معه برفقة بعض الشناقطة وعرفهم بالإمام محمد عبده وأخذ لهم رخصة سفر من ميناء السويس إلى ميناء جدة بالسعودية(٦).

وتذكر بعض الروايات نزول العلامة محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي (ت ١٣٣٠ هـ = ١٩١٢ م) على ابن التلاميد، كما تورد الرواية نفسها حواراً بين العالمين، يدل على تمكنهما من ناصية اللغة العربية واتساع مداركهما في ذلك المجال.

ومن صفات ابن التلاميد البارزة التي نوّه بها كل من عرفه قوة الذاكرة؛ فقد كان كما يقول أحمد حسن الزيات: «آية من آيات الله في حفظ اللغة والحديث والشعر والأخبار والأمثال والأنساب، لا يند عن ذهنه من كل أولئك نص ولا سند ولا رواية»(٧).

ويذكر طه حسين في كتابه الأيام حديثاً عن ابن التلاميد نورد منه قوله: «كان أولئك الطلبة الكبار يتحدثون بأنهم لم يروا ضريباً للشيخ الشنقيطي في حفظ اللغة ورواية الحديث سنداً ومتناً عن ظهر قلب.. كانوا يذكرون له مكتبة غنية بالمخطوط والمطبوع في مصر وفي أوروبا وأنه لا يقنع بهذه المكتبة وإنما ينفق أكثر وقته في دار الكتب قارئاً أو ناسخاً»(٨).



وكان ابن التلاميد حادَّ الطبع قوي العارضة جوابه حاضر ودليله مقنع مفحم ولسانه سليط، وهذه كلها صفات طبعت شخصيته وأثرت في علاقاته، وكثَّرت أعداءه. وصدق عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قال: «ماترك الحق لعمرَ من صديق»، كذلك ابن التلاميد لم يترك له الحق من صديق.

رحلته

انطلق محمد محمود من بلاده موريتانيا في تاريخ نجهله، وغير بعيد أن يكون مطلع ثمانينات القرن الهجري الثالث عشر أي العقد السابع من القرن التاسع عشر الميلادي. وكان يومها قد قارب عمره الخمسين، انطلق محمَّلاً بزاد علمي عميق وحافظة قوية وذاكرة تستحضر النصوص شعراً ونثراً كلما تطلب الأمر ذلك. بالإضافة إلى قريحة جياشة مع ولع بالمطالعة وشغف بالتحصيل.

وبالرجوع إلى كتاب الحماسة الذي دوّن فيه المؤلف جانباً هاماً من أخباره ومعاركه نستنتج أنه مرّ بالمغرب ومصر وغيرهما من بلدان شمال إفريقيا[9]، ولكن هل أقام واستقر في أثناء مروره بهذه الأماكن ولقي العلماء كعادة أمثاله، أم كان مروره مرورَ الكرام؟

إذا استثنينا إشارة صاحب الوسيط إلى أخذ ابن التلاميد الحديث عن عالم تيندوف ابن بلعمش الجكني بالجزائر في أثناء سفره نحو البقاع الطاهرة فإننا لا نجد ذكراً لأي علاقة علمية خلال سفره هذا. ولعل ابن التلاميد كان مصمماً على الوصول إلى البقاع الطاهرة مقدماً تأدية فريضة الحج وزيارة الرسول صلى الله عليه وسلم على غيرها من الروابط التي قد تشغله عن هذه المهمة الدينية النبيلة.

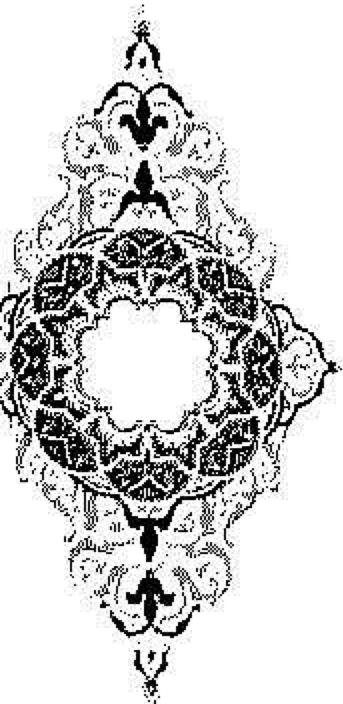
هذا مع العلم أن أغلب العلماء الموريتانيين الذين شدوا الرحال إلى البقاع الطاهرة قد تركوا تأثيراً في جميع المدن والبلدان التي مروا بها، نشير فقط إلى علاقات المجيدري بن حب الله اليعقوبي بالعالم المصري مرتضى الزبيدي، وعلاقات محمد يحيى الولاتي بعلماء تونس والمغرب وعلاقات الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني المشهور بآبَّه بن اخطور بعلماء السودان وعلاقات الطالب أحمد بن طوير الجنة الحاجي بعلماء المغرب وليبيا وقد دونوها في رحلاتهم[10].

ابن التلاميد في المشرق

أولاً : المرحلة الحجازية

أدّى ابن التلاميد فريضة الحج سنة ١٢٨٣ هـ وشدّ الرحال إلى المدينة المنورة فحلّ بها فاتح المحرم سنة ١٢٨٤ هـ الموافق ٥ مايو ١٨٦٧ م، وقد اتصل ابن التلاميد بعلماء الحجاز وخاصة عبد الجليل براده شاعر الحجاز وعالمه، كما اتصل في أثناء ذلك بشريف مكة عبدالله بن محمد بن عون فآواه وأكرمه وأجل قدره وبجله.

وكان شريف مكة يوقع بينه وبين علماء الحجاز، لأنه كان يهوى مجادلات العلماء. وقد وجد في ابن التلاميد ذي العارضة القوية والدفاع عن الرأي بغيته، ولكن بقدر ما زادت خصومات ابن التلاميد من شهرته وجعلت



الناس تهاب صولته وتخاف سلاطة لسانه فإنها ولَّدت جفوة بينه وبين العلماء ظلت تزداد مع الزمن[11].

ثانياً : المرحلة التركية

طار صيت ابن التلاميد في الخافقين ومالبث أن بلغ الباب العالي في الآستانة فاستقدمه السلطان عبد الحميد الثاني. فرحل إلى تركيا. وكلفه السلطان سنة ١٣٠٤ هـ = ١٨٨٦ م بمهمة علمية وهي رحلة إلى إسبانيا وباريز ولندن من أجل تسجيل فهرس للمخطوطات العربية بهذه الأماكن ليوضع في مكتبة الآستانة، وقد شرط ابن التلاميد شروطاً على الباب العالي من أهمها النظر في وقف المغاربة بالحجاز الذي كان الشناقطة محرومين منه، ولما لم يلب الباب العالي تلك الشروط فإن ابن التلاميد لم يسلِّم نسخة الفهرس التي جاء بها من رحلته احتجاجاً على رفض البلاط لمطالبه.

ومن مظاهر شهرة ابن التلاميد أنه في أثناء إقامته بالعاصمة العثمانية الآستانة وبالتحديد سنة ١٣٠٦ هـ = ١٨٨٨ م دُعِيَ من لدن المجمع العلمي السويدي باستوكهولم وهو مجمع تحت رعاية الملك أسكار الثاني، وقد كان الهدف من تلك الدعوة التي وجهتها السويد إلى الباب العالي ونصت من خلالها على حضور ابن التلاميد هي مشاركة هذا العالم الفذ في جلسات المجمع المذكور التي يحضرها وجوه المهتمين بالثقافة العربية الإسلامية من مستشرقين وغيرهم.

وقد كلف سفير السويد بمصر يومها وهو كارلو دي لندبرج الذي كان مستشرقاً عارفاً باللغة العربية وقد انتحل اسم عمر السويدي لنفسه ووقع بها على أعماله وبحوثه باللغة العربية، كلف هذا السفير بإبلاغ ابن التلاميد هذه الدعوة، فالتحق به بالآستانة، وطلب منه إنشاء قصيدة على منوال العرب الفصحاء في مدح أسكار الثاني ملك السويد.

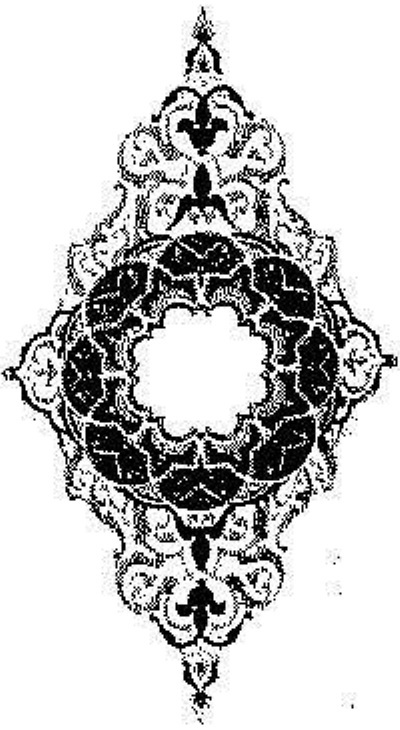
وقد أنجز ابن التلاميد الطلب إلا أنه اشترط على الباب العالي من جديد إنجاز وعوده السابقة التي لم تلب لكي يتسنى له الذهاب إلى استوكهولم، فامتنع الباب العالي من جديد وأُمِرَ ابن التلاميد بالرجوع إلى الحجاز ولم تتم الرحلة لذلك السبب.

والقصيدة التي أنشأها ابن التلاميد وهو يستعد للسفر إلى استوكهولم أوردها بتمامها في كتابه «الحماسة السنية» وهي طنانة تبلغ مائتين وستة أبيات، ومطلعها:

ألا طرقت ميٌّ فتىً مطلع النجم
غريباً عن الأوطان في أممِ العجم
فتىً من مُصاص العرب قد جاء شاكياً
تعدّيَ أهل الجور والظلم والهضم

وبعد المقدمة الغزلية المعهودة عند الشعراء القدماء يتخلص الشاعر إلى موضوع القصيدة وهو الفخر قائلاً:

فقالت ودمع العين يحدر كحلها
على حرّ وجه لا دميم ولا جهم
أأنت الذي اختارتك من أهل طيبة
ملوك السويد في مجادلها الشمّ
فرامت من السلطان بعثك وافداً
عليهم خصوصاً أجلَ مجمعِها العلمي
فكان من السلطان أمرُك بعدما
شرطت اموراً لم تصادف أولي عزم



إلى أن يقول مخاطباً أسكار ملك السويد:

نحلتك مدحي إذ علت بك همة
فراسلت تبغيني لتنهلَ من علمي
ونوهت لي باسمي وما كان خاملاً
لتجمع بين الاسم عندك والجسم
فحبّرت باسمي خطبة عربية
فسارت بها الركبان في النّجد والتّهم
ومافي ملوك الروم قبلك من رجا
حضوري لديه لاشتهاريَ بالعلم
مأدبُ كلَّ الناس للطعم وحده
ومأدبتا أسكار للعلم والطعم

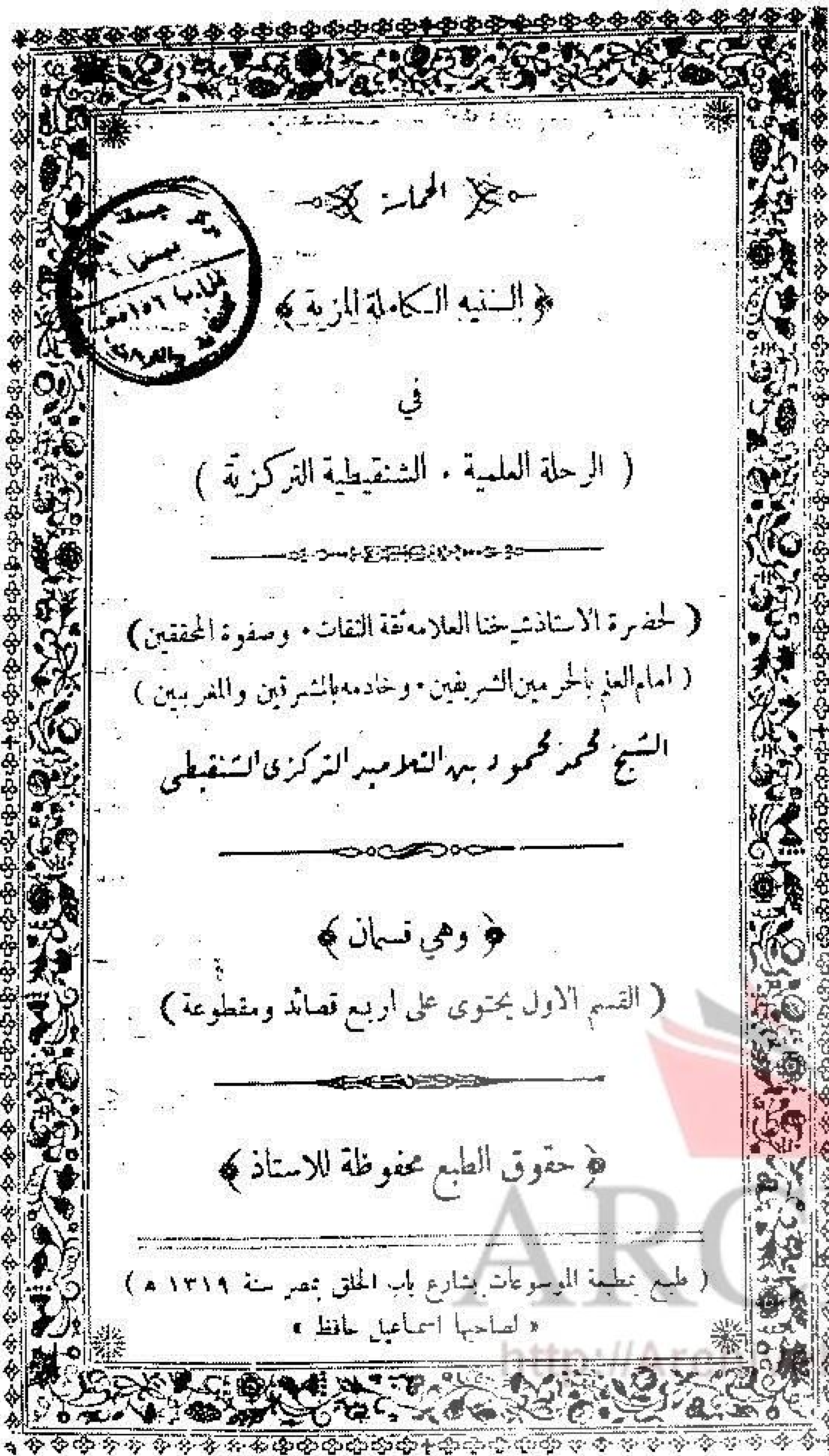
ثم يخصص بعد ذلك للفخر بنفسه، من ذلك قوله:

أنا المغربيّ المشرقيّ حمية
أذب عن القطرين بالسيف والسهم
بسيفِ لسانٍ يفلق الصخرَ غربُهُ
وسهم بنان صائبٍ ثُغرة المرمي

ثم يذكر في القصيدة بعد ذلك استنباطاته في مجال اللغة وتخطيئاته للعلماء، ويذكر مشاهير النحاة الذين لم يقفوا على استنباطاته رغم تقدمهم عليه وتأخره عنهم.

ثم بعد ذلك ينعى نفسه نعياً بليغاً مؤثراً ويقول: إنه لن يبكي عليه بعد موته سوى الكتب وأصدقائه العلماء كمفتي الديار المصرية محمد عبده، ويذكر الكتب التي باشر تصحيحها وتولى نشرها كالمخصص لابن سيده والقاموس المحيط للفيروزآبادي:

تذكرت من يبكي عليّ فلم أجد
سوى كتبٍ تختان بعديَ أو علمي


الحماسة

« السنية الكاملة المزية »

في

(الرحلة العلمية ، الشنقيطية التركزية)

(لحضرة الاستاذ شيخنا العلامة ثقة الثقات ، وصفوة المحققين)
(امام العلم بالحرمين الشريفين ، وخادمه بالمشرقين والمغربين)
الشيخ محمد محمود بن التلاميد التركزي الشنقيطي

« وهي قسمان »
(القسم الاول يحتوي على اربع قصائد ومقطوعة)

« حقوق الطبع محفوظة للاستاذ »

(طبع بمطبعة الموسوعات بشارع باب الخلق بمصر سنة ١٣١٩ هـ)
« لصاحبها اسماعيل حافظ »

وغير الفتى المفتي محمّد عبده الصّ
ديق الصدوق الصادق الودّ والكلم..
سيبكي علي العلم والكتب بعدما
وضعت على أعناق أوهامها وسْمي
مُخَصّصها المطبوع يشهد مفصِحاً
بما حاز من ضبطي الصحيح ومن رمّي
وقاموسها المشهور يشهد في الضحى
بذاك وفي بيضِ الليالي وفي الدهم[12]

ومعلوم أن الطبعة التي بين أيدينا اليوم من معجم القاموس للفيروزآبادي قد صححها ابن التلاميد وضبطها بالشكل.

ثالثاً : المرحلة المصرية

ألقى محمد محمود بن التلاميد التركزي عصا تسياره واستقر به النوى بالقاهرة بعد أن استفحل الخلاف بينه وبين الحجازيين واستعدوا عليه الوالي يومها، وكانت القاهرة ومازالت محط رحال طلاب العلم وموئل العلماء وربع عزتهم، يجدون فيها المدارس المشيدة والمكتبات الغنية والعلماء الأفذاذ ودور النشر الكبيرة والصحف.

لم يجد ابن التلاميد عرقلة في الاندماج في مجتمع القاهرة الثقافي بل إنه من المؤكد أن أخباره وصلتهم قبل حلوله بين ظهرانيهم إذ ما لبث أن احتل مكان الصدارة وتلقته الوجوه بالبشر وانفتحت أمامه الأبواب بمصر.

وقد توثقت صلاته بأكابر القوم أمثال توفيق البكري والعلامة مفتي الديار المصرية محمد عبده وتلاميذه كرشيد رضا وغيره كما اتصل ابن التلاميد بالشاعر الكبير محمود سامي البارودي واستحكمت بينهما المودة ووشائج المحبة(١٣).

وبلغت قيمة ابن التلاميد بالقاهرة حداً جعل الإمام محمد عبده يسند إليه تدريس اللغة العربية بجامع الأزهر، وكانت هذه المادة مهملة قبل مجيئه، وأجرى عليه رزقاً من الأوقاف(١٤).

استقر ابن التلاميد بالقاهرة واستقدم زوجته وابنه من المدينة المنورة وظل عطاؤه العلمي متواصلاً تأليفاً وتحقيقاً وتدريساً ونشراً حتى وفاته قبيل الغروب يوم الجمعة ٢٣ شوال ١٣٢٢ هـ = ديسمبر ١٩٠٤ م.

وكان ابن التلاميد قد حضر تشييع جنازة صديقه الشاعر البارودي، وقد جاوز التسعين، فلم يتمكن من متابعة السير في الموكب، فحمل إلى داره، وتوفي في اليوم التالي رحمه الله تعالى.

آثاره

ترك ابن التلاميد ثلاثة أنماط من الآثار:

آ - كتب مؤلفة أو محققة.

ب - معارك ومساجلات علمية.

ج - شعره.

هذا فضلاً عن اعتنائه بجمع المخطوطات واقتنائها. وتشكل المكتبة الشنقيطية جناحاً هاماً من مخطوطات دار الكتب المصرية بالقاهرة.

آ - كتبه

١ - إحقاق الحق وتبرئة العرب مما أحدثه عاكش اليمني في لغتهم (مخطوط).

٢ - أشهر الكتب العربية الموجودة بخزائن إسبانيا (مخطوط).

٣ - تصحيح الأغاني (مطبوع).

٤ - الحق المبين (مخطوط).

٥ - الحماسة السنية في الرحلة العلمية (مطبوع).

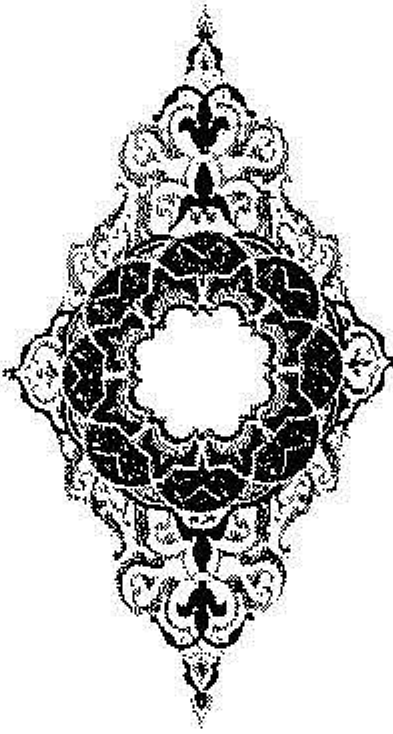
٦ - شرح المفصل في النحو (مخطوط).

٧ - عذب المنهل والمغل في صرف ثعل (مخطوط).

٨ - عروس الطروس (مخطوط).

ب - معاركه العلمية

والمهم فيها ليس المعركة في حد ذاتها، أي



ليست علاقة التنافر بين الأشخاص وتنابزهم ومناقضاتهم هي الأساس، بل إن المواضيع التي كانت محور الخلاف وطريقة معالجتها وأهميتها المعرفية وما إذا كانت أضافت شيئاً جديداً في مجال البحث هي النقاط التي تهمنا هنا.

وينبغي أن نذكر في البداية أن لخصومات ابن التلاميد سمتين؛ فقد جرت في فترة زمنية طويلة وخاصة في المرحلتين الزمنيتين اللتين قضاهما في الحجاز ومصر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أبانت هذه المعارك منزلة ابن التلاميد اللغوية العالية، فقد كان على ما يبدو عارفاً بأسرار اللغة العربية وفاهماً لخصائصها ومطلعاً على أساليبها. فضلاً عن مكانته الفقهية ومعرفته الواسعة بالحديث متناً وسنداً.

ومن أهم الأشخاص الذين خاضوا معارك مع ابن التلاميد: أحمد البرزنجي وصالح الوتري وعبد الجليل براده في المدينة المنورة والبنبلي في تونس وحمزة فتح الله وسليم البشري وعبد الكريم بن سلمان في القاهرة.

وكانت خصومات ابن التلاميد مع هؤلاء العلماء عنيفة أحياناً، لا تلتزم في الغالب بقيود الوقار والهيبة، بل تعبّر عن عداء سافر وجفوة متأصلة. وقد ظلت خصوماته مستمرة مع الحجازيين حتى وهو بالديار المصرية.

وكتاب الحماسة السنية في الرحلة العلمية للمترجم أهم مصدر تناول هذه المعارك ففصل أخبارها وبين أسبابها ووضح تطوراتها وحدّد مواضيعها.

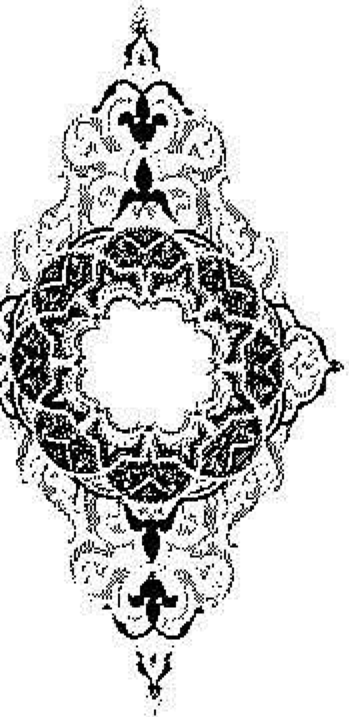
ولنستعرض إحدى معاركه كما أوردها أحمد حسن الزيات في مقال تعريفي بابن التلاميد. يقول: «اجتمع الشنقيطي ليلة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في دار السيد عبد الباقي البكري بجماعة من كبار العلماء يتصدرهم إمام المالكية الشيخ سليم البشري، فحلا لبعضهم أن يتحرش بالشنقيطي، فسأله سؤال المنكر عن رأيه في صرف عمر وخروج ابن التلاميد عن إجماع النحاة في هذه المسألة، فقال: إنما صرفته بالأدلة القاطعة والشواهد الصريحة، وخطَّأتُ جميع النحويين من سيبويه إلى ابن هشام في قولهم إن عمر ممنوع من الصرف لأنه معدول عن عامر، والحق اليقين أنه جمع لعُمرة وهي الحج الأصغر، وبه سمي عمر بن الخطاب ومن قبله ومن بعده، فهو علم منقول عن جمع نكرةٍ وماكان كذلك من الأعلام صُرِفَ إتْباعاً لأصله ككِلاب وضِبَابٍ وأنصارٍ وأنمَارٍ، وجمعت من الشواهد على صرف عمر مائة شاهد ونيفاً. منها قول كعب الأشقري:

يا أيها الزاري على عُمَرٍ
قدْ قلتَ فيهِ غيرَ ما تعلَمِ

ومنها قول بشار العقيلي:

إذا أيقَظتكَ حروبُ العِدَا
فَنَبِّهْ لها عُمَراً ثم نَمْ

فقال الشيخ عبد الكريم سلمان: «ولِمَ لا يكون التنوينُ في بيت بشار للضرورة، وتكون الرواية في بيت كعب بالفتح المدود لا بالكسر المنون؟» فقال في حدة عصبية ولهجة مغربية: إنك بالعروض أجهل منك بالنحو ومثلك لا يناقش. فهمّ الشيخ سلمان بالرد، ولكنَّ الشيخ البشري مال بالنقاش إلى جهة يراه القوم فيها واحد الآحاد وهي السُّنَّة، فقال للشنقيطي: إنك تلبس



خفين أسودين وذلك من لباس النصارى! فقال: إنما ألبس ماكان يلبس رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما أنتم فتلبسون الخفاف الحمر وهي لباس نساء المغرب والخفاف الصفر وهي لباس نساء المشرق!. فأنكر البشري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد لبس خفين أسودين، وقال: إن الإجماع منعقد على خلاف ذلك!. فرد عليه محمد محمود بأن رواية الأثبات تثبت أن النجاشي أهدى الرسول صلى الله عليه وسلم خفين أسودين فلبسهما، ثم انفجر عليه بما روى الترمذي وابن ماجه وأبو داود والبيهقي يؤديه عن ظهر قلب كأنما يتلو من كتاب فلم يجد الشيخ البشري رحمه الله درءاً لهذا السبيل إلا أن يطعن في الرواية والرواة». ويقول أحمد حسن الزيات معقباً على القصة: «وانتقلت المجادلة من دار البكري إلى دور الصحف، فكتب الشيوخ ورد عليهم الشيخ، واستطار الخلاف أكثر العام فسماه الناس «(عام الخفين الأسودين)»[١٥].

وكان من عادة ابن التلاميد أن يصب غضبه على خصومه وينعتهم بأسوأ الصفات فأحمد البرزنجي وأسرته يطلق عليهم «أبناء درزة» وينفي انتسابهم للشرف ويلحقهم بالأعاجم ويطعن في عقائدهم.. أما خصمه التونسي العربي زروق فينعته بذي الوجهين، ويلقب عبد الجليل براده «عبد الجهل».

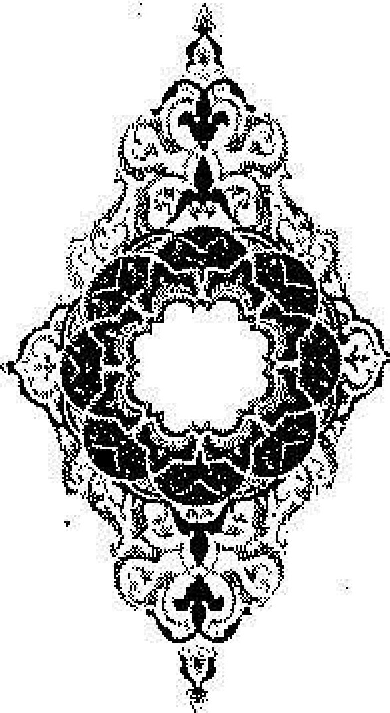
وقد كان رد خصوم ابن التلاميد عنيفاً ولم يسلم من التجريح الشنيع والتطاول والشتم الشخصي حتى إنه أحياناً يتجاوز ابن التلاميد ليعم الشناقطة كلهم، يقول عبد الجليل براده في أحد ردوده على ابن التلاميد متحدثاً عن الشناقطة: «إن كثيراً منهم تحول خشونة البدو بينه وبين صناعة الفهم ومقالة الرأي، وتورثه في النظر والحجاج الحصر، والعيّ فإن حاجُّوا حُجُّوا وإن قاموا في مقام ضيق لم يخرجوا»[١٦]. وذلك ما يوحي أن الخصومات أحياناً قد تنزل عن المستوى المراد منها، فيترك المتخاصمان مادة الخلاف وموضوعه ليدخلا مداخل تلطيخ الأعراض وذكر الصفات الشخصية بشنيع العبارات فيغيب موضوع الخلاف وراء اندفاعات الغضب، ويتحول الخطاب إلى سجال مزاجي يتراشق أصحابه بنار الشتم.

إلا أن هذا لم يمنع تلك الخصومات الشديدة والمشاحنات الساخنة من أن تخدم العلم والبحث.

ولعل سائلاً يسأل: ما مكانة ابن التلاميد وماذا ترك للعربية بعد أن قلنا إنه كان من أعلامها المرموقين؟

مكانة ابن التلاميد

لقد ذكرنا آنفاً رحلة ابن التلاميد نحو الغرب وخاصة إسبانيا وفرنسا وبريطانيا وكيف جمع فهرساً عاماً لنوادر المخطوطات العربية سنة ١٣٠٤ هـ = ١٨٨٦ م، وربما لا يكون هذا العمل عملاً شاقاً بمقاييسنا اليوم بعد أن تمهدت طرق الاتصال وتعددت قنواته بين العالم العربي وأوروبا، ولكن عمل ابن التلاميد هذا يعد مكسباً في تلك الأيام التي كان يتعذر فيها الاطلاع على المكتبات وتنعدم إذ ذاك وسائل الفهرسة.



وقد أشرنا آنفاً إلى تدريس ابن التلاميد مادة اللغة العربية في جامع الأزهر بإملاء من الإمام محمد عبده، ونضيف إليه حديث طه حسين في كتابه «الأيام» عن درس الشيخ الشنقيطي حديثاً يجمع - على عادة طه حسين - بين إعجاب المنبهر وسخرية الناقد..

فقد كان عميد الأدب معجباً بعلم الشيخ الشنقيطي منوهاً بقدراته الذهنية منبهراً بذاكرته القوية، وكان في الوقت نفسه غيرَ مرتاح لطريقة ابن التلاميد في التدريس آخذاً عليه مزاجه الحادّ ونقده اللاذع.. يقول طه حسين: «كان أولئك الطلاب الكبار يتحدثون بأنهم لم يروا قط ضريباً للشيخ الشنقيطي في حفظ اللغة ورواية الحديث سنداً ومتناً عن ظهر قلب»[١٧].

ولا شك أن مقام ابن التلاميد في القاهرة وتفرغه للبحث - على الرغم من خصوماته الحادة - قد أفاد المكتبة العربية كثيراً، فقد عكف على نشر ذخائر المخطوطات وأمهات الكتب. فنشر هناك أطروحاته اللغوية القائمة أساساً على الشك في بعض القواعد اللغوية ومناقشة النحاة فيها، وخطأهم من سيبويه إلى ابن هشام.

ولن نذهب بعيداً فنقول: إن طه حسين قد تأثر بالشنقيطي حين شك في صحة كثير من الشعر الجاهلي في كتابه المشهور عن هذا الشعر ففي ذلك مبالغة.

إن ابن التلاميد يستحق من الاحترام والتقدير ما يستحقه طه حسين، لا لشجاعته وجرأته النادرة فحسب - كما يقول الخليل النحوي - بل لسبقه عميد الأدب في إثارة عاصفة الجدل حول الموروث[١٨].

لقد نال طه حسين شهرته بين النقاد المحدثين والأدباء المعاصرين عندما شك في جملة من المقولات تحيط بالشعر الجاهلي، وتصدى عميد الأدب بجرأته المألوفة وبيانه البليغ لمخالفيه، وعلينا أن نعطي ذلك التقدير لابن التلاميد الذي أثار هو الآخر زوبعة الجدل حول بعض المسائل القديمة لا لمجرد الشك بل خدمة للعلم وسعياً إلى تطوير البحث.

وفي الختام ينبغي أن ننبه إلى المكانة الشعرية الخاصة التي تميّز ابن التلاميد والتي تستحق دراسة مستقلة، إذ يبلغ مجموع مافي كتابه «الحماسة السنية» من شعره ألفاً وخمسة وعشرين بيتاً في أغراض شعرية مختلفة، لا يسع المجال هنا لتناولها، ونرجو أن تتاح لنا فرصة للحديث عنها إن شاء الله تعالى.■

الحواشي

١ - ابن الأمين العلوي. الوسيط في تراجم ادباء شنقيط. ص ٣٨١.
٢ - الزركلي، خير الدين. الأعلام ٨٩:٧.
٣ - تيمور، أحمد . أعلام الفكر الإسلامي. ص ٣٦٨.
٤ - ابن الأمين العلوي . الوسيط في تراجم ادباء شنقيط ، مرجع سابق، ص ٣٨١.

٥ – عن علاقات ابن التلاميذ راجع المرجع السابق، وكذلك: أحمد حسن الزيات في مقاله: كيف عرفت الشنقيطي مجلة الأزهر، ربيع الآخر ١٣٨١ سبتمبر ١٩٦١، المجلد ٣٣ ص ٣٩١ ومابعدها).

٦ – عبد اللطيف الدليشي الخالدي . محمد أمين الشنقيطي، بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٨١، ص ٢١٤.

٧ – راجع أحمد حسن الزيات . مرجع سابق، ص ٣٩٣.

٨ – حسين، طه . المجموعة الكاملة لأعمال طه حسين، بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ١: ٣٤٣.

٩ – يذكر ابن التلاميذ في كتابه «الحماسة» أنه حمل إلى أديب الحجاز عبد الجليل براده بالمدينة المنورة مكتوبات من أبناء عمه في فاس ومصر وجده، انظر ابن التلاميذ . الحماسة السنية ص ١٠٤.

١٠ – انظر:

– الشنقيطي، محمد الأمين. رحلة إلى بيت الله الحرام، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤.

– الجنة، الطالب أحمد بن اطوير. رحلة المنى والمنة (مخطوط بحوزتي).

– الولاتي، محمد يحيى. الرحلة الحجازية، بيروت: ١٩٩٠، ص ١٥٧ – ١٥٨

– الخليل النحوي. بلاد شنقيط المنارة والرباط، تونس، ١٩٨٧.

١١ – انظر ابن الأمين الشنقيطي. الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مرجع سابق، عن علاقات ابن التلاميذ بشريف مكة ص ٣٨١، ومن أبرز مناظرات ابن التلاميذ في الحجاز أمام شريف مكة ما جرى بينه وبين عاكش اليمني، وقد ألف ابن التلاميذ كتابه «إحقاق الحق» رداً على عاكش اليمني ومازال مخطوطاً.

١٢ – انظر هذه القصيدة في كتاب الحماسة السنية للمؤلف ص ١٤.

١٣ – عن علاقات ابن التلاميذ انظر المرجع السابق، وكذلك: أحمد حسن الزيات في مقاله: كيف عرفت الشنقيطي ص ٣٩٢.

١٤ – الزيات، أحمد حسن. كيف عرفت الشنقيطي ص ٣٩٢.

١٥ – المرجع السابق.

١٦ – ابن التلاميذ. الحماسة السنية، ص ٥٤.

١٧ – حسين، طه. المجموعة الكاملة، مرجع سابق، ١: ٣٤٣

١٨ – الخليل النحوي. بلاد شنقيط المنارة والرباط، تونس: ١٩٨٧، ص ٢٧٠.

المصادر والمراجع

– ابن الأمين العلوي، أحمد. الوسيط في تراجم أدباء شنقيط . ط٤. القاهرة، ١٩٨٤.

– الجنة، الطالب أحمد بن اطوير. رحلة المنى والمنة (مخطوط بحوزتي).

– تيمور، أحمد. أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث. القاهرة، ١٩٦٧.

– حسين، طه. المجموعة الكاملة لأعمال طه حسين، بيروت : دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢.

– الخالدي، عبد اللطيف الدليشي. محمد أمين الشنقيطي، بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٨١.

– الزركلي، خير الدين. الأعلام . ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

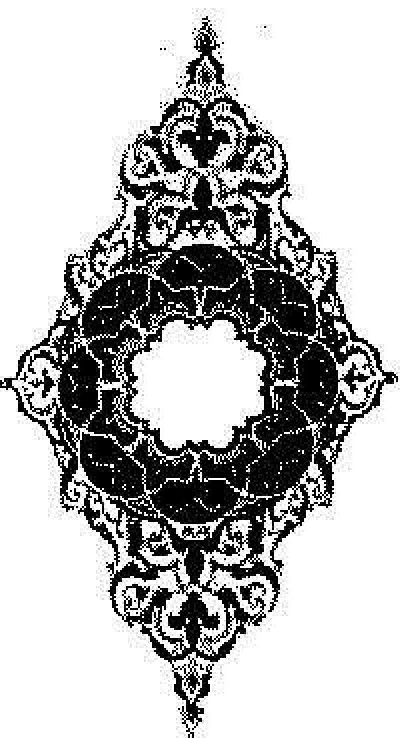
– الزيات، أحمد حسن. كيف عرفت الشنقيطي، مجلة الأزهر المجلد ٢٢، ربيع الآخر ١٣٨١ سبتمبر ١٩٦١.

– الشنقيطي، محمد الأمين. رحلة إلى بيت الله الحرام . بيروت : دار الشروق، ١٩٨٤.

– محمد محمود بن التلاميذ التركزي: الحماسة السنية . القاهرة، ١٣١٩.

– الخليل النحوي. بلاد شنقيط المنارة والرباط . تونس، ١٩٨٧.

– الولاتي، محمد يحيى. الرحلة الحجازية . بيروت، ١٩٩٠.



منهج البلاذري التاريخي في كتابة فتوح البلدان

من بين ما تتوخاه هذه الدراسة محاولة بلوغ الغرض والغاية والهدف، التي حاول من خلالها البلاذري[1] أن يقتحم ميدان التاريخ والطريقة التي تبنّاها في معالجته للمادة التاريخية والصياغات التي وفّق إليها ليحقق نسقاً كتابياً، أريد من خلاله بلوغ هدف.

إسماعيل نوري الربيعي
عمّان – الجامعة الأردنية
كلية الآداب

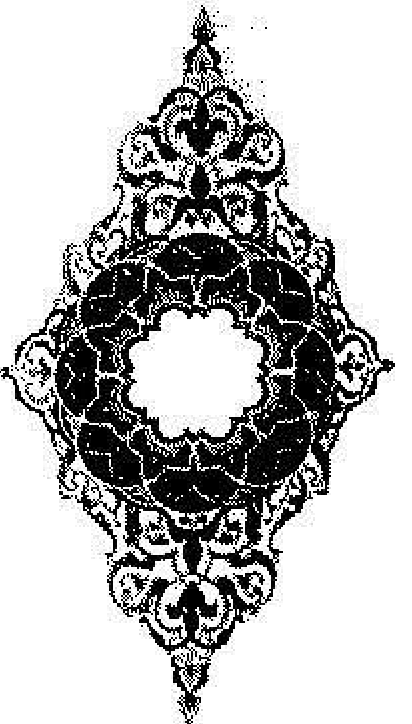
وعلى هذا فإننا سنحاول أن نتتبع الروايات التي أدرجها في مؤلفه فتوح البلدان[2] ناهجين أسلوب الاستقراء التاريخي، من خلال الإشارة إلى إسناد رواياته لمعرفة مدى الاتصال الذي حققه مع الرواية الشفهية، والروايات التي أدرجها ومدى علاقتها مع فكرة التاريخ، التي حاول أن يوضحها ويكشف عنها. وهل كان مجرد كاتب سطور لأحداث تتناقلها أفواه الناس. أم كانت عملية عقلية واعية، التزمت بمنهج ورؤيا واضحة، التزمت نطاق التعبير عن الثقافة الإسلامية ومنهجها، من خلال كشف معالم الصراعات الفكرية والتركيز على الأصول الثقافية. وهل كان البلاذري مؤرخاً مستقلاً، لم تبرز في كتاباته الميول الخاصة أو أي اهتمامات من أي نوع. وإلى أي مدى تمكّن من الاعتماد على أصوله التاريخية في بلورة أفكاره وتوضيحها. وهل استطاع أن يستوعب الاتجاهات الفكرية والاجتماعية التي حثّ الإسلام عليها.

أراد البلاذري، أن يعالج فكرة الجهاد

في كتابه «فتوح البلدان»، إلا أنه أراد أن يطبق منهجاً ويوضح فكرة الجهاد من خلال دراسته لشؤون الفقه والإدارة، الأساسان اللذان قامت عليهما الأمة. إلاّ أن القضية تتركز في سؤالنا: «هل أنتج البلاذري تاريخه بدون أسس أو جذور»؟ وهل كان له أسلوبه الخاص به، دون التأثر باتجاه معيّن أو مدرسة تفرض تقاليدها الثقافية في الواقع. أم إنّه توجه نحو صنع «خلطة» من الاتجاهات السائدة ليؤلف بينها ويصنع تاريخه من خلال الاتكاء على النسابين والإخباريين واللغويين.

والواضح أن البلاذري استطاع أن يفيد من مدرسة المدينة التي تُعنى بالحديث في التدوين التاريخي. واستطاع أن ينسلّ من ثوب القدرية التي ألبسها المؤرخون العرب على التاريخ. واجتهد في البحث عن المقومات التاريخية التي وضعت اللبنات الأساسية لنهوض الأمة من خلال رصد الجذور التاريخية ومتابعتها لأبرز دور اضطلع به المسلمون الأوائل، وتمكنوا من خلاله تحويل «الفكرة» إلى «واقع». وفي هذا اجتهد مؤرخنا في تحديد معالم الاتجاهات الفكرية التي ارتبطت بالإسلام العقلي، وراح يبوب الأولويات وفق منطق رصين وبناء محكم، ليبدأ مشروعه العقلي الناضج ذا الأثر البالغ في تحديد العلاقات الواقعية مع البلدان المفتوحة الواقعة تحت جناح الدولة العربية الإسلامية وظلها. **وهو وإن لم يخرج في أسلوبه عن طبقة الإخباريين، إلا أن تبويبه لمادته جعله يتصرف بدراية وثقة بالنفس، أهلته أن يشير إلى الأحكام والنظم التي وضعها الخلفاء اعتماداً على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.** فكان في ذلك ذا مهارة واستيعاب لأدواته من حيث عدم خروجه عن الثوابت والمسلمات. إلاّ أنه انطلق يجوب في آفاق واسعة لتغطية الحدث التاريخي، بحيث إنه تمكن من أن يجعل الثوابت قرائن للتأسيس، وليست ظروفاً ضاغطة تستنزف منه القدرة على الإحاطة بالموضوع. فكأن الإنسان لديه مادة تاريخية خصبة وأداة فعل واعية، تم من خلالها إتمام الفتوحات الإسلامية التي كان لها الشأن العظيم في تكوين الدولة العربية الإسلامية ورسم معالمها السياسية وفتح الآفاق الاقتصادية والاجتماعية، من خلال فتح مجال الاتصال وضمان التنوع والانفتاح على الثقافات التي تحملها الشعوب الأخرى ودعم التجربة برصيد من المخزون المعرفي والثقافي الإنساني وترسيخ معالم التجربة العربية الإسلامية. وإذا ما أشير إلى جهد البلاذري التاريخي في كتابه فتوح البلدان على أنه وثيقة لايمكن الاستغناء عنها في التاريخ والشريعة والفكر، فإن مثل هذا القول ليس مجرد استهلاك جمل وعبارات، بقدر ماهو إنصاف للأهمية التي ينطوي عليها هذا الكتاب الذي عني بدراسة التفاصيل الإدارية من حيث المظاهر والتنظيم، وفضل العرب في نشر تجربتهم بكل تفصيلاتها إلى الأصقاع الجديدة.

فكان وعيه لامتداد الحضارة مرتبطاً بقدرة الفاتحين الفكرية والذهنية فلم يركز عمله، في الجهد العسكري والبطولي الذي أقدم عليه الجيش الفاتح، بقدر ما استوعب ووعى الدور الذي حرص عليه المقاتلة العرب في نشر العقيدة والدين والتجربة الحية الغنية. فكان يشير إلى ملامح الطرف المقابل ومحاسنه وإيجابياته، ولم يعدّ الآخرين أعداء، بقدر

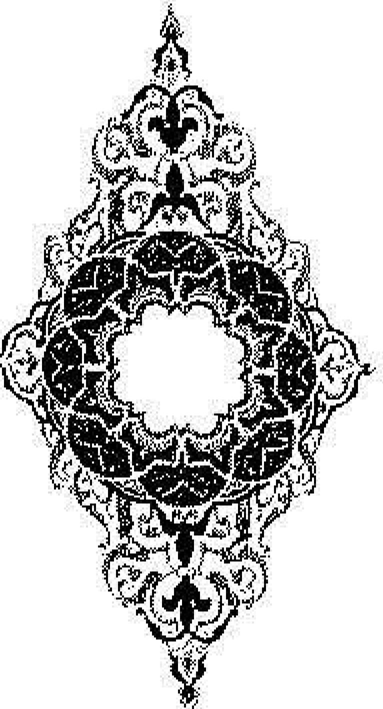


ماجعلهم مجتمعاً يرزح تحت ظلاله الكفر، وعلى المسلمين أن يؤدوا وظيفتهم التاريخية في هذا المجال وعبر هذا المنهج لم يهتم البلاذري بأحداث الحروب التي دارت ولا عدد الجند ولا الطريقة التي تمت بها قيادتهم، بقدر ما ركز على طريقة الفتح وهل كان عنوة أو صلحاً، وفي هذا أهمية تشريعية بالغة لارتباطها بالجزية وتنظيم شؤون مال المسلمين.

وثيقة إدارية

لم يأخذ الوصف عند مؤرخنا طابعاً سردياً، بقدر ماكان يعبر عن هدف مسبق واضح المعالم في فكره، **فقد توجه نحو دراسة الحياة الاجتماعية الجديدة وواقع العلاقات فيها وتأثير الدين والإيمان فيها**، وعلى هذا فإنه يثبت ويسند كل ما يصفه إلى القرآن الكريم، النص المقدس والمرجع الذي لا يمكن الاختلاف فيه أو التنازع حوله. ويحاول أن يوّطد أهمية ما يقول وصدقه، حين يستعرض الدور الذي بدأه الرسول صلى الله عليه وسلم، وحرصه على تنظيم الحياة وكل ما يتعلق بشؤون المسلمين[٣].

وفي هذا انطلاق نحو مجال رحب، وخروج عن السياق التقليدي الذي سار عليه زملاؤه ومعاصروه. وهو في وعيه التاريخي يتوسع في موضوع «السنة» ليجعلها تنفتح على معطيات واسعة غير محددة بالنطاق الديني، فيعرض لجهود الرسول صلى الله عليه وسلم في توزيع الأرض والماء والغنيمة، ويشير إلى حرصه صلى الله عليه وسلم في الحفاظ على مال المسلمين. وعليه فإن البلاذري يبحث في الجذور التاريخية للإدارة العربية الإسلامية، تأسيساً على «القرآن والسنة». كما لا يغفل عن الدور الذي كان للصحابة، والدرس المباشر الذي يأخذونه على يد الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرةً، فهم الواعون المستوعبون لأوامره صلى الله عليه وسلم وتوجيهاته، المخلصون الصادقون إيماناً وتهذيباً حباً لله. فكانت جهودهم المتضافرة في تنفيذ الواجبات التي توكل إليهم مثالاً على نموذجية الأداء وتوافق العمل في نطاق كانت تهدده الأطماع والأخطار وتتربص به الأحقاد من كل جانب، إلا أن المدينة المنورة احتفظت باستمرار الحياة، وبقيت مؤمنة بتنظيم شؤون البيت الإسلامي، فكانت المدينة مهمة عند المسلمين كما هي مهمة عند الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي هذا إفصاح عن التوحد والتلازم، الذي ميز حياة المجتمع العربي الإسلامي وبيّن مدى الترابط الوثيق، والتشكيل الموحد الأداء الذي عزم عليه المسلمون وصمموا على بنائه وتوطيد أركان دعائمه. فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «هذا سوقكم لا خراج عليكم فيه»[٤]. **والبلاذري هنا لا ينهج أسلوب مدرسة المدينة في تعيين الأسناد، وإنما يأخذ الحديث كسند مباشر لتدعيم فكرة التوحد بين القائد المثالي ممثلاً بالرسول صلى الله عليه وسلم ومجتمع المدينة الذي دعمها واستوعب الدرس جيداً**، بأن عليه أن يعمل ويجتهد ليحقق فكرة أن الإسلام هو دين عمل وعبادة واجتهاد وإيمان وصدق وإخلاص وإخاء ومحبة. وفي خضم الحياة وتصاعد إيقاع العمل الذي اجتهد فيه مجتمع المدينة[٥]، يجاهد المسلمون ويفتحون القلاع التي كانت تتربص بهم الشر، إجلاء وعنوة. ويشير مؤرخنا إلى التنظيمات الإدارية التي عمد إليها الرسول صلى الله عليه وسلم

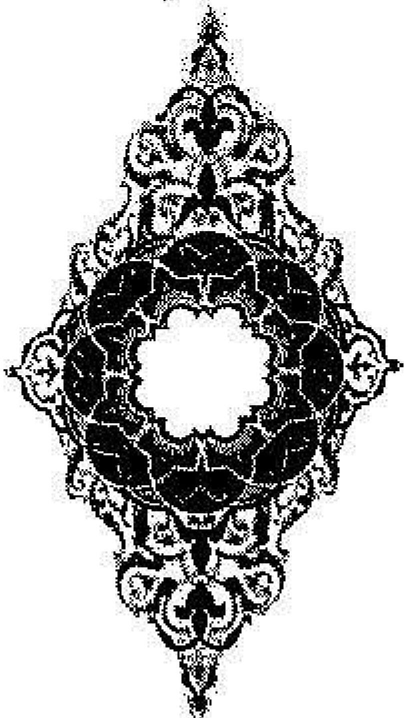


في توزيع غنائم الحرب.

حسب البلاذري أنه استوعب مبحث التاريخ على أنه موضوع متواصل، وهو لا يعنى بترتيبه وفصله، بقدر ما يشير إلى استمرار أداء الخلفاء الراشدين في قيادة المجتمع الإسلامي ومكانة الرسول صلى الله عليه وسلم في نفوسهم. وكل ما يفعله إنما ينصهر في الإشارة إلى أنها مرحلة تمثلت فيها بداية البحث والاستقصاء عن الحدود الشرعية في مواضيع الإرث والوصاية. وتوجهه بهذا المنحى لم يأت عن عجز منه، بقدر ماكان طريقة وأسلوباً للتعبير عن منهجه التاريخي، محاولة لبلوغ مباحثه التي يبغي دراستها. ويتلازم الحدث التاريخي عنده بشكل غير منقطع، وهو وإن أشار إلى حادثة ليتقرب فيها من جهة سياسية ما، إلا أنه يجعلها كلاً واحداً في سياق مرتب منظم، يعبر عن وحدة المعنى والموضوع، مثلما يشير إلى قضية فدك التي اقتطعت لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر المأمون عبد الله بن هارون الرشيد أن تدفع إلى ولدها[٦].

إن أحداث الفتوح المتناولة، يبدأ فيها البلاذري، انطلاقاً من غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم حيث الإشارة عادة إلى الطريقة التي تمّ فيها الفتح «صلحاً أم عنوةً»، والطريقة التي تصرّف بها الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهلها، ليضيف إلى النص التاريخي الأحوال التي كان عليها في الزمن المعاصر للبلاذري، أي القرن الثالث الهجري[٧]. وإتماماً لدراسته أحوال العلاقات السياسية بين المسلمين بوصفه مجتمعاً متحركاً متوثباً نحو الفتح ونشر العقيدة، والأقوام الأخرى ممن هم على غير دين الإسلام، فإنه يشير إلى نوع التحالفات والمواثيق التي ظهرت بين الطرفين. وليعمق هذا الاتجاه في متابعته لأخبار من دخل الإسلام لغرض ثم ارتد، أو من دخل الإسلام حباً[٨].

يتواصل البلاذري في فتوح البلدان، نحو رصد أبرز الأحداث والوقائع التي جرت في بلاد العرب، فمن خلال إشارته إلى القدسية التي تنطوي عليها مكة المكرمة، يتابع أخبار السيول التي اجتاحتها، وأعمال الإنشاء والإصلاح التي برزت في تلك المدينة خلال عصر الراشدين والأمويين[٩]، وذلك ما يحسب لهذا المؤرخ الذي لم يتحامل على الأمويين، بل أتى على أخبارهم ومنجزاتهم، فيذكر إنجازات عبد الملك بن مروان في توسيع الإنشاءات والبناء في مكة المكرمة. كما أنه حين يشير إلى الوليد بن عبد الملك[١٠] يطلق عليه لقب أمير المؤمنين، وإذا ما نوّه بعض الدارسين بأن البلاذري في موضوعه مجبر على تناول الأمويين لسعة الفتوحات الإسلامية التي حدثت خلال حكمهم، إلا أن هذا لا يعني البتة المساس بموضوعيته، لأنه نظر إلى تاريخ الدولة العربية الإسلامية بمنهجية عززت الرؤية الواحدة المتماسكة انطلاقاً من عدة مبررات، يقع في مقدمتها تناوله لأخبار السياسة وأحوالها في مختلف العصور، ونظرته إلى الخلافة بوصفها مؤسسة عامة يعمد العامة للاتصال بها مباشرة ورفع ظلاماتهم إليها. وبالإضافة إلى أخذه لموضوع انتشار الإسلام في بلاد العرب وانتقاله إلى البلاد الأخرى، وتركيزه على الأبعاد الاجتماعية، والظروف القبلية. وفي هذا يكون البلاذري قد حدد المسالك التي توجه منهجه التاريخي انطلاقاً من وحدة تاريخ الدولة



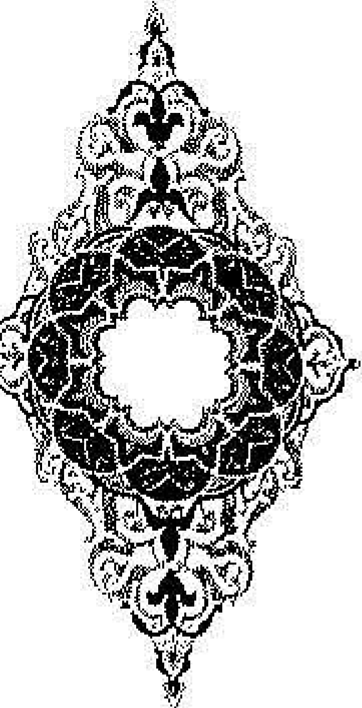
الإسلامية العربية والنشاط الذي بذلته في الفتوح، تلك الفعالية الهامة التي عمقت الإحساس بوحدة المصير ووحدة الهدف. والبلاذري لا يخرج عن الشطط في بعض الإشارات والعبارات، فهو لا يتوانى عن لصق عبارة «صلوات الله عليه»[١١] حين يتعرض لخلافة الرشيد، ولا يمكن بأي حال من الأحوال التبرير له بأنه كان يعيش في كنف العباسيين، وأنه يعبر عن نظريتهم في الخلافة.

إن ما قدّمه المؤرخ البلاذري في فتوح البلدان يمثل نسيجاً حضارياً لأمة العرب من حيث انتشار القبائل واستقرارها وتوزعها في المناطق المختلفة، فيشير إلى انتشار القبائل العربية في بلاد الشام قبل الإسلام محدداً أصولها ومناطق انتشارها، فيقول: «انتشروا في المناطق المجاورة لبادية الشام، من أيلة وجنوب فلسطين باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، غسان في دمشق وحوران، قضاعة في البلقاء وإلى الجنوب الشرقي من الأردن، وتنوخ وطي وسليم بجوار حلب وقنسرين، ولخم وجذام بفلسطين، وكلب في تدمر والبادية جنوب شرق الشام»[١٢] ويتابع توزع القبائل العربية وانتشارها في العراق، حيث يبين أن مجموعات قبلية من تميم وبكر واليمن (خولان، همدان، الأزد) قد استقروا في الموصل زمن خلافة عمر رضي الله عنه، وسكنت قبائل أخرى في سنجار ورأس العين، ومن قيس إلى الجزيرة، ومن أسد. وكان لتوالي الهجرة إلى الجزيرة الفراتية، أن توسعت ديار مضر وربيعة[١٣].

ويشير البلاذري إلى تحولات جذرية، شهدتها القبيلة العربية، وبروز اتجاهات جديدة في طبيعة الحياة التي يحيونها، فقد اتجه أشراف القبائل وعرب المدن نحو امتلاك الأرض والحصول على الإقطاعات هبة من الخلفاء، أو الإقدام على شراء الأراضي، وبروز ظواهر التحايل القانوني مثل الحصول على الأرض عن طريق إحياء الأراضي الموات[١٤] في الوقت الذي كانت فيه القبائل غير مستوعبة لأهمية هذا الاتجاه، بالإضافة إلى انعدام الإمكانيات لتقدم على امتلاك الأراضي. وإذ يركز على أهمية التعريب في البلاد المفتوحة يوضح أن عملية التعريب كانت سريعة وشاملة في المناطق التي سكنتها قبائل عربية قبل الفتح[١٥].

والبلاذري في مسعاه الذي بذله للتقرب من السلطة السياسية، وفي الحظوة التي نالها لدى المتوكل والمستعين والمعتز والمعتمد، بالإضافة إلى صفو علاقته بالوزراء مثل عبيدالله بن يحيى وأحمد بن صالح يجعله المعبّر الرسمي عن وجهة النظر العباسية للأحداث التاريخية. وهو على الرغم من تناول موضوع الفتوح وأحوال الأقاليم الإسلامية فقد تجنّب الخوض في موضوع حركة بابك الخُرّمي ولم يشر إليها إلا إشارة عرضية مسمياً قائد الحركة بالكافي[١٦]. والواقع أن هذا الصمت والإعراض كان نابعاً من موقف سياسي التزم به المؤرخ البلاذري أخذاً بالاعتبار قربه الشديد من السلطة السياسية.

وإذا ما قيض لنا أن نحسب لهذا المؤرخ من حسنات، فإن من بينها إعراضه عن الكتابة في موضوع حركة الخُرّمية في نواحي أذربيجان وإغفاله ذكر الأسباب والنتائج والسب والقذع،



إذ يفترض ذلك ويوجب منه تجاه أصحاب الفضل عليه (العباسيون)، إلا أن البلاذري بذكائه وفطرته الحاذقة اللمّاحة، غمز، واستطاع أن يفلت بدهاء، من الرقيب الرسمي، حين تناول موضوع إقطاع الأراضي في أذربيجان، والضعف الذي نال فلاحيها جراء كمية الضريبة المفروضة عليهم وطريقة جبايتها[١٧]. يشير إلى أسباب حركة الخرّمية، دون أن يغضب أحداً. وفي هذا يتحقق لنا الأسلوب والمنهج الذي درج عليه، والفطنة التي حازها، فتمكن أن يتحرك في مجال تاريخ واسع، شمل نواحي متباينة ومواضيع مختلفة، حقق له مكانة رفيعة بين زملائه المؤرخين.

الحواشي

١ – أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، (– ٢٧٩ هـ)، يعد من الأدباء والمصنفين والنقلة من الفارسية إلى العربية البارعين، ولد في بغداد ومات فيها، تتلمذ على يد هوذة بن خليفة وعبدالله بن صالح العجلي وعفان وأبي عبيد وعلي بن المديني وخلف بن هشام وشيبان بن فروخ، وهشام بن عمار، وكان من جلاس الخليفة المتوكل وندمائه وكان مؤدباً لعبدالله بن المعتز، كما اتصل بالمأمون وله مدائح فيه. روى عنه كل من يحيى بن المنجم وأحمد بن عمار وجعفر بن قدامة ويعقوب بن نعيم بن قرقارة وعبدالله بن أبي الوراق. كان كاتباً بليغاً وشاعراً، تمكن منه الوسواس في أواخر عمره، بعد أن قيل إنه شرب البلاذُر لتقوية حافظته التي نال منها التعب. وكان يكنى أبا الحسن وفي رواية أخرى أبا جعفر. وكان جده جابر من كتّاب الخصيب أمير مصر. انظر محمد بن شاكر الكتبي (– ٧٦٤ هـ)، فوات الوفيات والذيل عليها، ج١، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٧٣، ص ١٥ – ١٥٧. وانظر أيضاً ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت ٧٤٨ هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق علي أبو زيد، إشراف شعيب الأرناؤوط، ج ١٣. بيروت ١٩٨٣. ص ص ١٦٢ – ١٦٣. من كتبه أشراف الأنساب بالإضافة إلى كتابه موضوع البحث فتوح البلدان.

٢ – البلاذري ، فتوح البلدان، تحقيق عبدالله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع.

٣ – المصدر ذاته، ص ص ١٧ – ١٩.

٤ – المصدر ذاته، ص ٢٤.

٥ – المصدر ذاته، ص ٤٣.

٦ – المصدر ذاته، ص ٤٥.

٧ – المصدر ذاته، ص ٥٦.

٨ – المصدر ذاته، ص ٧٢.

٩ – المصدر ذاته، ص ٨٠.

١٠ – المصدر ذاته، ص ٩٢.

١١ – المصدر ذاته، ص ١٠٥.

١٢ – المصدر ذاته، ص ص ١١٠ – ١٤٥.

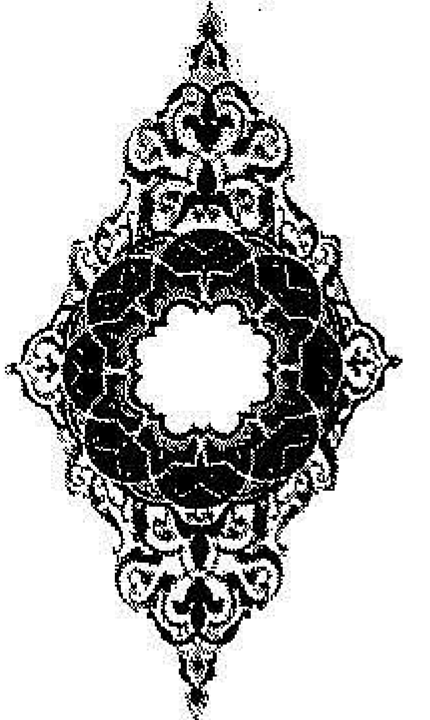
١٣ – المصدر ذاته، ص ص ١٧٧ – ١٧٨.

١٤ – المصدر ذاته، ص ٢٩٣ – ٢٩٤.

١٥ – المصدر ذاته، ص ٣٥٠.

١٦ – طبعة ليدن، ص ٣٢٠.

١٧ – المصدر ذاته، ص ص ٢٢٧، ٣١٤، ٣٢٩.



في ضوء مخطوطة جديدة لكتاب

لحن العامة

لأبي بكر الزبيدي

كتاب لحن العامة لأبي بكر الزبيدي المتوفى سنة ٣٧٩ هـ من الكتب المشهورة المتقدمة في لحن العامة بالأندلس، وهي مخطوطة فريدة فيها نقص كبير.

أول من درسها وبيّن أهميتها في المخطوطات العربية هو المستشرق جورج كروتكوف في مقالة له بمجلة كلية الآداب والعلوم ببغداد (العدد الثاني ١٩٥٧) وليس عام ١٩٥٩ كما ذكر الدكتور رمضان عبد التواب في ص ٣٨ من مقدمته للحن العامة. ثم وقف الدكتور رمضان على المخطوطة نفسها، وهي نسخة رئيس الكتّاب المرقمة ١١٢١ بإستانبول ونشرها عام ١٩٦٤، وألحق بالكتاب نصوصاً كثيرة أخلت بها المخطوطة.

الدكتور / حاتم صالح الضامن
رئيس قسم اللغة العربية
كلية الآداب جامعة بغداد

وقد نقد هذه النشرة الدكتور عبد العزيز مطر في مجلة المجلة المصرية عام ١٩٦٥، وأعاد نشر هذا النقد في كتابه «في النقد اللغوي» المنشور في قطر عام ١٩٨٧.

وفي عام ١٩٦٨ نشر الدكتور عبد العزيز مطر الكتاب على المخطوطة نفسها في الكويت، وأشار فيه إلى أنّ تحقيق هذا الكتاب كان جزءاً من موضوع رسالته للدكتوراه التي نوقشت عام ١٩٦٤.

وأعاد طبعه بدار المعارف بمصر عام ١٩٨١. وألحق بالكتاب في كلتا طبعتيه نصوصاً كثيرة أخلّت بها المخطوطة.

وفات الباحثين الثلاثة نص عزيز جاء في فهرسة ابن خير الإشبيلي ص ٣٤٦، ونصه: «كتاب لحن العامة لأبي بكر الزبيدي، التأليف

الأول، والثاني، حدثني بهما شيخنا الوزير أبو عبدالله جعفر بن محمد بن مكي، رحمه الله، قراءة مني عليه في منزله، قال: حدثني بهما الوزير أبو مروان عبد الملك بن سراج، رحمه الله، عن الوزير أبي القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريا ابن الإفليلي عن أبي بكر الزبيدي، رحمه الله. قال جعفر: وحدثني بهما أيضاً الشيخ أبو علي حسين بن محمد الغساني، قال: حدثني بهما أبو مروان..».

فلأبي بكر الزبيدي إذن كتابان في لحن العامة، لا كتاب واحد كما ظنّ الآخرون. ولعل في نص ابن خير سنداً لما أذهب إليه.

وبعون من الله وتوفيقه وقفت على مخطوطة نفيسة فيها النص التام لكتابي أبي بكر الزبيدي في لحن العامة، ولم يقف على هذه المخطوطة أحد من محققي كتب لحن العامة، ولم يشر إليها أصحاب الفهارس للمكتبات العامة والخاصة التي فيها مخطوطات كثيرة.

وقد جمع الكتابين وحفظهما لنا أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي المتوفى سنة أربع مئة وست وعشرين من الهجرة النبوية الشريفة، وكان يُقال له: جاحظ الأندلس، وسمىّ كتابه «التهذيب بمحكم الترتيب»، وقد أشار إلى كتابي أبي بكر الزبيدي في مقدمته، قال: «وجمعنا في هذا التأليف تأليفي أبي بكر، رحمه الله تعالى معاً، لئلا تفترق الفائدة، وأبقينا الرتب الثلاث على ما رتبها، وأوردنا خطبتيه اللتين في صدري كتابيه على نصيهما، لئلا نطمس من محاسن الشيخ البادىء بالإحسان سناها، ولا نحيل بهاها، وبالله التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل».

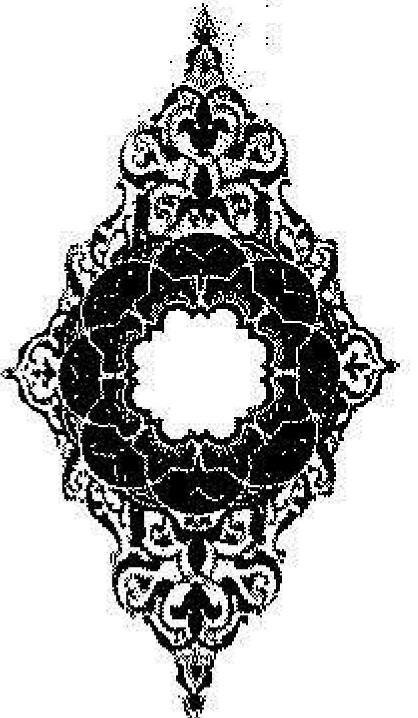
وفيما يأتي مقدمة الزبيدي للتأليف الثاني:

«الحمد لله بجميع محاميده، وصلى الله على أنبيائه ورسله، ونسأل الله توفيقاً يبلغ رضاه ويؤدي إلى رحمته.

«كنا قد ألّفنا فيما أفسده عوامنا، وكثير من خواصنا من الكلام كتاباً، قسّمناه على ثلاثة أقسام: قسم غيّر بناؤه وأحيل عن هيئته، وقسم وضع في غير موضعه وأريد به غير معناه، وقسم خصّ به الشيء وقد يشركه فيه ما سواه، ورفعنا ذلك إلى محيي العلم، المحيط بعيونه، الراسخ في فنونه، المنفق لبضاعته، المشرف لأهله، الحكم المستنصر بالله، أمير المؤمنين أفضل الخلفاء حسباً، وأكرمهم نسباً، وأوسعهم علماً، وأعظمهم حلماً، أدام الله للمسلمين بركة أيامه وبهجة سلطانه، ومتّعهم بدوام خلافته وانفساح مدّته.

«ثم إنّا نظرنا بعد فألفينا من نحو الأقسام التي ألّفناها جملاً وجب علينا جمعها، وكان حق ذلك أن يكون كلّ صنف منه مقروناً بنوعه مضموماً إلى شكله، فلمّا هممنا بذلك كرهنا أنْ نبطل على كلّ من مدّ إلى أخذ كتابنا عنايته ونفسد عليه عمله، فرأينا أن نصل ذلك بما تقدّم من الكتاب على نحو ما ذكرناه من الأقسام إن شاء الله.

«ولعلّ طاعناً يلزمنا التقصير في تأليفنا هذا، حين لم نحتفل في جمع ذلك بدءاً فيكون التأليف مفصلاً والعمل منتظماً، وعذرنا في هذا واضح إذ هذا الضرب وأمثاله إنما يؤخذ من الأفواه، ويقوّم عند السماع، وليس من الفنون التي



تستخرج من مظانّها، وتطلب في مواضعها.

«ونسأل الله عصمة من الزيغ، وسلامة من الزلل عند كلّ قول وعمل، إنه قريب مجيب. آمين آمين».

ورتّب ابن شهيد الكتابين على وفق حروف الهجاء، ولكنه أبقى مادة الكتاب كما هي من غير زيادة أو نقص، ولا تقديم أو تأخير داخل أي مادة، فوصل إلينا كتابا الزبيدي كما هما.

وعند تحقيقي لكتاب ابن هشام اللخمي «المدخل إلى تقويم اللسان» وقفت على أقوال كثيرة لأبي بكر الزبيدي في لحن العامة أخلّت بها المطبوعة بكلا التحقيقين، وقد وجدت هذه الأقوال تامة في مخطوطة «التهذيب بمحكم الترتيب»، منها ماهو في الكتاب الأول، ومنها ماهو في الكتاب الثاني، ومن هذه الأقوال على سبيل المثال لا الحصر:

«وقال أيضاً : [أي الزبيدي] ويقولون : هو مُكْنىً بأبي فلان.

والصواب : مَكْنِيٌّ ، ومُكَنًّى [المدخل ٣٣]».

والقول في التهذيب بمحكم الترتيب ق ٤٨ ب، ونصُّه:

«ويقولون : هو مُكْنىً بأبي فلان. قال أبو بكر : والصواب : مَكْنِيٌّ، ومُكَنًّى. تقول: كنيت الرجل أكنيه، وكنوته أكنوه، وكنيته. قال الشاعر:

وإنّي لأكني عن قذورَ بغيرها
وأُعْرِبُ أحياناً بها فأصارحُ

وأصل الكناية الإخفاء للشيء وترك إظهاره، ولذلك قيل للمضمر من الأسماء: مكني، فكأنك إذا كنيت الرجل تركت إظهار اسمه إجلالاً له. وقال الشاعر :

وقد أرسلتْ في السر أنْ قد فضحتَني
وقد بحتَ باسمي في النسيب وما تكني».

وثمة أقوال جاءت موجزة في كتب أخرى منسوبة إلى أبي بكر الزبيدي وأخلّت بها المطبوعة، وهي بتمامها في «التهذيب بمحكم الترتيب»، منها على سبيل المثال:

قال ابن منظور في لسان العرب (قبط): «قال أبو بكر الزبيدي في كتابه لحن العامة: ويقولون لبعض البقول : قَنّبيط. قال أبو بكر : والصواب : قُنّبيط، بالضم، واحدته: قُنَّبيطة. قال: وهذا البناء ليس من أمثلة العرب، لأنه ليس في كلامهم: فُعَّليل».

وجاء هذا النص في التهذيب بمحكم الترتيب ق ٦٤، وتمامه: «وحدثنا أبو علي، رحمه الله، عن ابن دريد عن عبد الرحمن عن الأصمعي أنه قال: لقيت شيخاً على حمار له جمّة قد ثمغها بالورس فكأنّها قُنّبيطة، وهو يترنّم» في حديث فيه طول.

وقال شهاب الدين الخفاجي في «شفاء الغليل» ص ٥٢: «اشترَّت الدابة خطأ. والصواب: اجترت. قاله الزبيدي».

وجاء النص تاماً في «التهذيب بمحكم الترتيب» ق ٧ ب: «ويقولون : اشترت الماشية. قال أبو بكر : والصواب : اجترت. وهو أنْ تجترّ ما في بطنها من الثميلة. يقال: لا أفعل ذلك ما خالفت جِرّةٌ درّة. واختلافهما أنّ هذه تستسفل وهذه تعلو».

ولابد من الإشارة إلى أنّ الصفدي نقل في كتابه «تصحيح التصحيف وتحرير التحريف» نصوصاً كثيرة جداً من كتاب لحن العامة

للزبيدي. وقد أخلّ كتاب الزبيدي المطبوع بنحو ١٧٨ قولاً، وهي موجودة برمتها في كتابي الزبيدي اللذين تضمنهما كتاب «التهذيب بمحكم الترتيب».

ويجدر بنا هنا أن نقابل بين كتاب «لحن العامة» المطبوع مرتين وكتاب «التهذيب بمحكم الترتيب» الذي انتهينا من تحقيقه، وسيصدر هذا العام إنْ شاء الله تعالى. فعدد الأقوال في كتاب «لحن العامة» المطبوع ٢٤٧. وعددها في كتاب «التهذيب بمحكم الترتيب» ٤٤٣، شمل الكتاب الأول ٣٤٩ قولاً، وشمل الكتاب الثاني، الذي جعله الزبيدي مستدركاً على الكتاب الأول ٩٤ قولاً.

ونخلص من هذا إلى أنّ عدد الأقوال التي أخلّ بها «لحن العامة» المطبوع هو ١٩٦.

أما الشواهد فقد جاءت على النحو الآتي:

١ - **شواهد القرآن**: عددها ١١ آية في المطبوع، وهي ٢٢ آية في التهذيب.

٢ - **شواهد الحديث**: عددها ٢٩ في المطبوع، وهي ٤٧ حديثاً في التهذيب.

٣ - **شواهد الأمثال والأقوال**: عددها ١٠ في المطبوع، وهي ٤٠ في التهذيب.

٤ - **شواهد الأشعار**: عددها ٢٦٥ في المطبوع، وهي ٣٦١ في التهذيب.

وبعد فهذا ما أردت الإشارة إليه فيما يخص كتاب «التهذيب بمحكم الترتيب» الذي تضمن كتابي أبي بكر الزبيدي في لحن العامة.

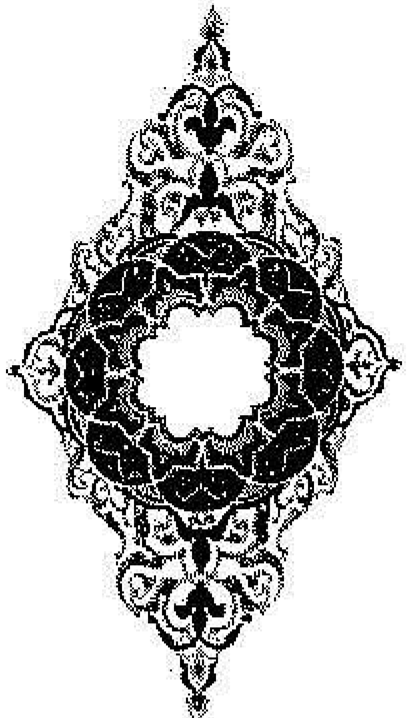
ومخطوطة الكتاب نسخة فريدة تحتفظ بها مكتبة شستربتي، وتقع في ٩٤ ورقة أي ١٨٨ صفحة، في كل صفحة ١٩ سطراً.

والنسخة جيدة وواضحة، كتبت بخط معتاد مقروء، وهي مقابلة على نسخة ثانية كما جاء في أكثر من موضع من الحواشي.

ومن الله أسأل العصمة من الخطأ والزلل، في القول والعمل، إنّه سميع مجيب.■

المصادر والمراجع

- ابن خير الإشبيلي (ت ٥٧٥ هـ). فهرسة ما رواه عن شيوخه . بيروت، ١٩٧٩.
- ابن شهيد الأندلسي، أحمد بن عبد الملك (ت ٤٢٦ هـ). التهذيب بمحكم الترتيب . مصورة عن مخطوطة شستربتي.
- ابن منظور (ت ٧١١ هـ). لسان العرب . بيروت، ١٩٦٨.
- الخفاجي، شهاب الدين (ت ١٠٦٩ هـ). شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل . القاهرة، ١٩٥٢.
- الزبيدي، أبو بكر (ت ٣٧٩ هـ). لحن العامة. تحقيق د. عبد العزيز مطر . القاهرة : دار المعارف، ١٩٨١.
- الزبيدي، أبو بكر. لحن العوام. تـ رمضان عبد التواب . القاهرة، ١٩٦٤.
- الصفدي، صلاح الدين (ت ٧٦٤ هـ). تصحيح التصحيف وتحرير التحريف . تحقيق السيد الشرقاوي . القاهرة، ١٩٨٧.
- اللخمي، ابن هشام (ت ٥٧٧ هـ) . المدخل إلى تقويم اللسان . تـ حاتم صالح الضامن، نشر في مجلة المورد ١٩٨١ - ١٩٨٣.
- مجلة كلية الآداب والعلوم . بغداد، ع٢، ١٩٥٧.
- مطر، عبد العزيز. في النقد اللغوي . قطر، ١٩٨٧.



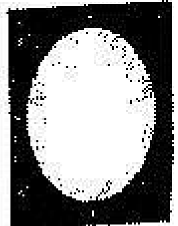
رحلة في وسط الجزيرة العربية وشرقها

١٨٦٢ - ١٨٦٣

تأليف
وليم جيفورد بلغريف
تعريف
محمد همام فكري
مكتبة التراث العربي والإسلامي
الدوحة

يعد هذا الكتاب من وجهة نظر المؤرخين أحد أهم الكتب التي يرجع إليها في دراسة مصادر تاريخ شبه الجزيرة العربية بصفة عامة وتاريخ دولة قطر بصفة خاصة لكونه من أوائل ما كتب الرحالة الذين زاروا قطر في نهايات القرن الماضي. والكتاب يحمل في أصله الإنجليزي عنوان:

NARRATIVE OF A YEAR'S JOURNEY THROUGH CENTRAL & EASTERN ARABIA (1862-1863).



وقد ظل مدة طويلة أحد أهم المؤلفات التي تربعت في مكان الصدارة من كتب الكشوف الجغرافية على الرغم من الانتقادات الكثيرة التي وجهت إليه. وقد طبع في لندن عام ١٨٦٥ م، ثم أعيد طبعه عدة مرات.

ويقع الكتاب الذي ترجم إلى الفرنسية ثم الألمانية في مجلدين.

من هو بلغريف ؟

وقبل أن نسترسل مع المؤلف نتوقف بعض الوقت مع روبن بدول في كتابه «الرحالة والمستشرقون الغربيون في شبه الجزيرة العربية» الذي يقول عن بلغريف «إنه جندي

وراهب يسوعي وعميل سري وأخيراً دبلوماسي». ولد عام ١٨٢٦ م وفي مصادر أخرى عام ١٨١٦ م لأسرة عبرانية تدعى كوهن. ثم سار بعد ذلك مسيحياً، ثم أباً يسوعياً ثم سياسياً ملحداً وادعى الإسلام مدة ليخدم هدفه من رحلته إلى شبه الجزيرة العربية ومناطقها المقدسة التي كانت مغلقة في وجه غير المسلمين فاحتال بذلك كما سنعرف فيما بعد.

كان أبوه أديباً مشهوراً شارك في تأليف الموسوعة البريطانية، وقد تلقى دراسته في مدرسة تشارتر هاوس ثم جامعة أكسفورد بعدها التحق بالجيش البريطاني في الهند. وبعد عام من عمله في السلك العسكري انضم إلى جماعة الآباء اليسوعيين للعمل مبشراً بالنصرانية بين العرب، حيث عُيّن راهباً في البعثة التبشيرية ببيروت عام ١٨٥٧ م وبعثة الجزويت بسوريا.

يقول نجيب العقيقي في كتابه القيم «المستشرقون»: إنه ترك الرهبنة إلى العمل الدبلوماسي حيث تنقل في وظائف عديدة:

«ترك مسوح الرهبان إلى السلك الدبلوماسي فعمل في الحبشة ١٨٦٥ وطربزن ١٨٦٧ وجورجيا التركية ١٨٧٠ والفرات ١٨٧٢ وجزر الهند الغربية ١٨٧٣». وقد عمل بلغريف بعد أن عاد من رحلته في البعثات التبشيرية في البلاد العربية، ولكنه فشل في ذلك، وبعدها ترك الكنيسة وجماعة الآباء اليسوعيين، وعيّن قنصلاً لبريطانيا في مقاطعة شرق أناضوليا. تزوج وأنجب ثلاثة أبناء، ونقل عمله بعد ذلك إلى جزر الهند الغربية، ثم نقل ثانياً إلى

NARRATIVE

OF

A YEAR'S JOURNEY THROUGH

CENTRAL AND EASTERN

ARABIA

(1862–63)

BY

WILLIAM GIFFORD PALGRAVE

LATE OF THE EIGHTH REGIMENT BOMBAY N. I.

Not in vain the nation-strivings, nor by chance the currents flow;
Error-mazed, yet truth-directed, to their certain goal they go.
Tey'yeerat el Kobra', by Ebn-el-Fárid

فلا عبثاً وا لخلق لم يخلقوا سدى – وإن لم تكن افعالهم بالسديدة

IN TWO VOLUMES

VOL. I

THIRD EDITION

London and Cambridge

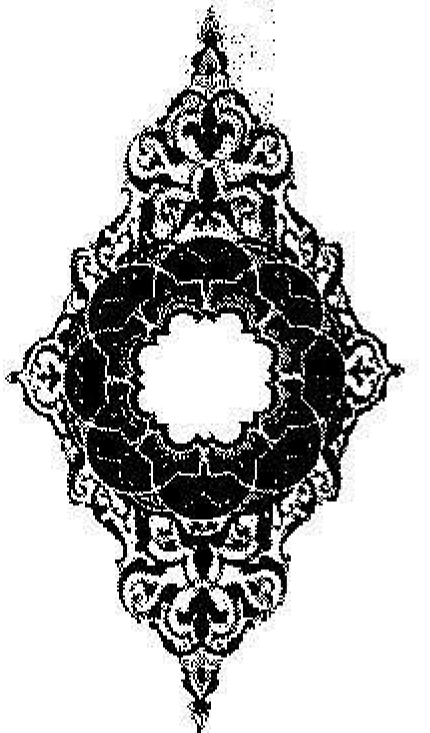
MACMILLAN AND CO.

1866

(الصفحة العنوان - الجزء الأول من الكتاب)

الفيليبين ليشغل المنصب نفسه حتى عام ١٨٧٨ م، وكان هناك اقتراح بعودته إلى الشرق الأوسط ليتسلم وظيفة مساعد للجنرال غوردن في السودان، ولكنه ذهب إلى بانكوك، ثم أخيراً إلى مونتفيديو وزيراً بريطانياً فيها، حيث توفي عام ١٨٨٨ م. ونقل جثمانه إلى لندن ودفن في ضاحية نولهام.

منحته الشركة الجغرافية الفرنسية وساماً رفيعاً تقديراً للمعلومات التي قدمها في تقريره عن رحلته واقتراحه بتوحيد مصر وسوريا ووضعهما تحت الحماية الفرنسية.



الهدف من رحلته

تؤكد العديد من المراجع التاريخية أنه بعد أن وقع اختيار نابليون الثالث عليه ليقوم بمهمة سرية في الجزيرة العربية عام ١٨٦٢ م، وقد أقنع بالغريف الذي كان يعمل قساً في إحدى المؤسسات الفرنسية التبشيرية في زحلة بلبنان باسم الأب ميخائيل، أقنع رؤساءه الدينيين بهدفه إلى نشر المسيحية بين الوهابيين في الجزيرة العربية. بينما كان نابليون يريد استعادة مركز فرنسا في الشرق بعد هزيمتها أمام ألمانيا في الحرب السبعينية.

ويعلن بلغريف نفسه أنّ هدفه من المجيء إلى الجزيرة العربية كان لأسباب تبشيرية عندما قال في مقدمة كتابه الذي نعرض له:

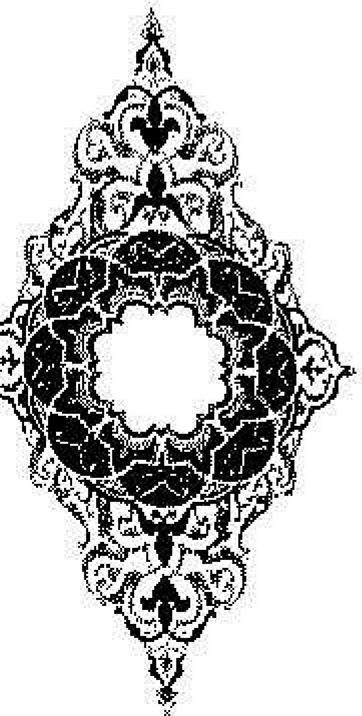
«ربما تساءل القارىء عن غرضي الخاص من تلك الرحلة المليئة بالمخاطر، والبواعث الدافعة إليها. لقد حدا بي إلى ذلك الأمر الإسهام في تقدم هذه المناطق الاجتماعي، والرغبة في بعث ماء الحياة الشرقية الراكدة بملامسة التيار الأوروبي السريع، وربما الرغبة الملحة في الاطلاع على مالا يعلمه أحد غيري. وأخيراً روح المغامرة التي فطر عليها قومي الإنجليز. تلك كانت الدوافع الرئيسية للقيام بمغامرتي هذه، ولأضف إلى ذلك أنني كنت مرتبطاً آنئذ بالمنظمة اليسوعية الشهيرة في تاريخ الخدمات الإنسانية الجريئة المخلصة، وأعترف في نهاية الأمر. أن الامبراطور الفرنسي هو الذي قدم لي بسخاء الأموال التي احتجتها لرحلتي». وهو اعتراف صريح بأنه عميل من رأسه حتى أخمص قدميه.

أما ادعاؤه بأنه جاء لكي ينشر تيار الحضارة الأوروبية في أبناء المنطقة فهذا ادعاء لا يقبله المنطق السليم؛ لأنه جاء بالفعل لتحقيق هدف ديني واضح كما يقول.

بداية الرحلة

تبدأ رحلته إلى الشرق بعد أن قام بدراسة الطب لكونه وسيلة التفاهم بين شعوب الشرق فتنكر في سوريا بزي طبيب تارة وتاجر متجول تارة أخرى. وتسمى باسم سليم أبو محمود العيسى، بعد أن تظاهر بالإسلام. وقد بدأ رحلته من مدينة معان الأردنية عام ١٨٦٢ م برفقة شاب يوناني يدعى بركات، وبمساعدة ثلاثة رجال من البدو.

يصف بلغريف رحلته قائلاً: «وفي السادس عشر من يونية عام ١٨٦٢ عند هبوط الليل، كنا ننتظر عند باب مدينة معان الشرقي أدلاءنا البدو الذين ذهبوا بقيادة رئيسهم سليم لملء القرب من مياه منبع مجاور، وكانت السروج توضع على صهوات الجياد، والأمتعة ترتب على ظهور الجمال، والنجوم قد أخذت تتلألأ في سماء زرقاء قاتمة خالية من الغيوم.. وكان الصمت مخيماً في كل مكان، وكان رفيقي المدعو بركات (النصراني السوري) يرتدي مثلي ثوباً عادياً من الأثواب التي يلبسها أفراد الطبقة المتوسطة في سوريا، وكنا قد استعرنا هذين الثوبين للذهاب من غزة إلى معان، فوفرا علينا بعض الملاحظات الغريبة والأسئلة غير الرصينة التي كان من المحتمل أن نتعرض لها في ذلك



البلد المعروف لدى المسافرين باسم «العربية البتراء».

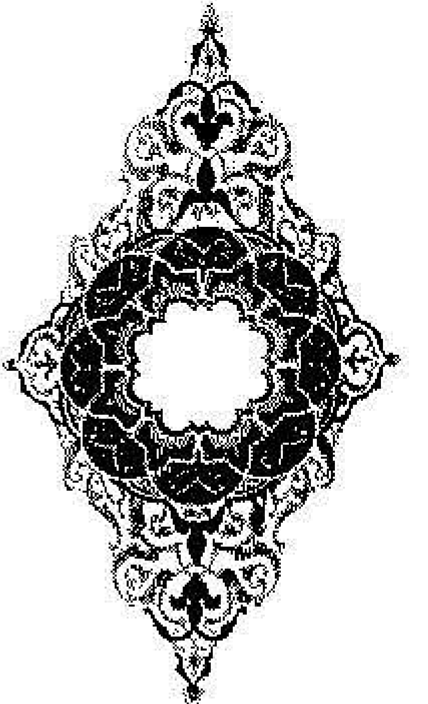
ويضيف بالقول: «إن الطريق التي سلكتها في أثناء عبوري لشبه الجزيرة العربية من غزة إلى مسقط ماراً بأكبر عرض لهذه البلاد هيأت لي فرصاً خاصة لملاحظة الأرض وسكانها، وإن بعض الملاحظات التي نجمت عن تلك الرحلة قد تساعد على ملء تلك الفجوات في نظرتنا إلى الجزيرة العربية. وإنني لأشعر بأن نظرتي ستكون غير كاملة وأنها ناقصة تماماً في بعض المواضع ويرجع ذلك إلى الظروف التي تمّ فيها بحثي واستقصائي، وإذا كانت الفرص الكثيرة والحرية الكبيرة قد تهيأت في رحلتي فدفعتني للقيام بملاحظات عديدة فقد جاء بعضها عن طريق التجربة الشخصية والبعض الآخر عن طريق الاستفسار من مصادر موثوقة، إلا أنني افتقرت في ظروف ماسة إلى الدقة المتناهية. ووفر علي تفكيري وبوصفي طبيباً تسهيلات كثيرة لمشروعي، ونجحت نجاحاً تاماً في دفع ريبة المواطنين أو تخفيف تلك الريبة، واستطعت أن أزور مطمئناً بعض الأماكن ذات الأهمية الخاصة، وأبقى فيها أو بالقرب منها من الزمن ما يكفي لغرضي، ولقد وفر لي ذلك أيضاً فرصاً مناسبة للقيام بالاستفسارات وجمع المعلومات عن المناطق التي لا أستطيع أن أصل إليها أو التي أمر بها في طريقي دون أن أخشى إثارة سوء ظن المواطنين المعتاد، أو أن أبدو بمظهر خطر من المبالغة في حب الاستطلاع. ولكن هذا التنكر ذاته حرمني أن أصطحب بعض أدوات حسابية وقياسية لا غنى عنها في الملاحظات الدقيقة، وحرمني من الحرية اللازمة للرسم والتصوير، بل ومن أخذ الملاحظات في الوقت المناسب مهما كانت هامة. بينما كانت الحكمة تفرض علي أحياناً أن أقلل من استفساراتي وبحثي وأجعلها أقل دقة مما لو كنت في ظروف أخرى. ولهذا كنت لا أبدي شيئاً يفضح تنكري بشخصية طبيب رحّال.

«ولكن العرب (النجديين بالطبع) لم يستطيعوا أن يعطوني معلومات إيجابية عن جزر الخليج التي لا حصر لها. لقد سمعت أسماء أربعين جزيرة عدت أمامي واحدة بعد الأخرى على الجون، لا تتوافر المياه العذبة إلا في القليل منها، مع أن بعضها كجزر فارور وحالول وأبو موسى كبير الحجم. وقد اضطررنا لقضاء يومين في الأخيرة فقد هبت عاصفة منعتني من الكتابة. ولذا كان عندي الوقت الكافي لأجوبها من وسطها حتى شاطىء البحر. ومن الواضح أنها بركانية وتتوسطها قمة على شيء من الارتفاع وبها ينابيع قليلة مالحة».

في وسط الجزيرة

وصل بلغريف إلى حائل في يوليو ١٨٦٢ م وهناك استقبله الأمير طلال بن رشيد (مؤسس أسرة آل الرشيد) بحفاوة واقترب منه وأعجب بشخصيته.

وفي سبتمبر عام ١٨٦٢ وصل مدينة الرياض ومعه بركات ودليله أبو عيسى، حيث استقبلهما الأمير عبدالله، وبقي فيها قرابة خمسين يوماً يعالج المرضى ويسجل البيانات والمعلومات في دراسته عن الحركة الوهابية والبدو.

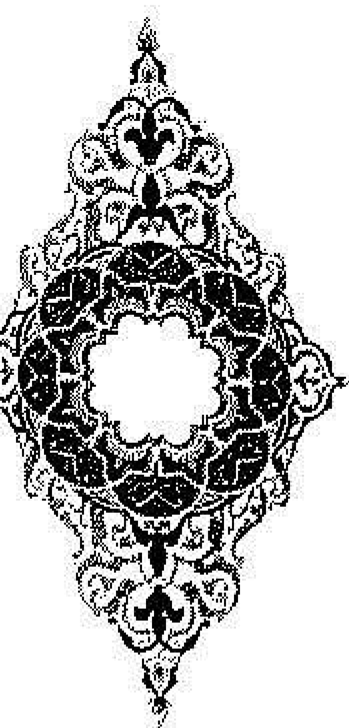


مخطط لمدينة الرياض (كما جاء في الكتاب - عام ١٨٦٣م)

ولقد استدعاه خلال ذلك الأمير عبدالله وواجهه بأنه جاسوس وليس طبيباً، فاعترف له بأنه نصراني لكنه نفى أن يكون جاسوساً. فقرر عندئذ مغادرة الرياض، واتجه إلى الهفوف ثم إلى الخليج، حيث زار كلاً من البحرين وقطر وإمارات الساحل المتصالح وعمان، وقدم وصفاً اجتماعياً وجغرافياً عنها.

في قطر

ويذكر المؤلف في الكتاب زيارته لقطر التي تناولت مشاهداته وانطباعاته؛ ففي الفصل الرابع بالتحديد يصف بلغريف منطقة البدع التي أقام فيها زمناً، ووصفها بكونها عاصمة قطر آنذاك وصفاً موجزاً جاء فيه: «إنها عاصمة متواضعة لإمارة صغيرة» كما أبدى ملاحظاته عن الغوص على اللؤلؤ، ووصف القلاع التي كانت تحيط بالمدينة بقصد حماية الثروة التي تجنى من صيد اللؤلؤ. فهو أول من قدّم وصفاً لدولة قطر من الرحالة الغربيين، يقول عنها: «ونأتي بعد ذلك إلى البلاد المجاورة وهي قطر ويحكمها عدة شيوخ محليين وأهمهم محمد بن ثاني وهو رجل عجوز ممتاز اشتهر بالحكمة والروية والرقة ويقيم في ميناء البيضاء.. أما طابعها العام صوب الداخل فهو جدب، وقلما



تجد فيها حدائق أو حقولاً مزروعة، والماء نادر، والآبار عميقة قلما تكفي للاستعمال في البيوت.. وتتناثر قرى كثيرة فوق الساحل ويزيد عددها على ٤٠ قرية، وتعتمد في معيشتها على الغوص على اللؤلؤ، وهذه المنطقة معروفة لإنتاج اللؤلؤ في العالم».

ويقول أيضاً: «وان تعداد سكان قطر يكاد يكون ضعفي تعداد سكان البحرين».

ثم يقول: «وهذه المنطقة أشهر منطقة معروفة لإنتاج اللؤلؤ في العالم، وفصل الغوص على اللؤلؤ يمتد من أواخر شهر مارس إلى منتصف نوفمبر تقريباً، وبسبب استمرار الغوص الكثير والطويل أمراضاً كثيرة تصيب السكان، وهي أمراض جسمية ونفسية. ونجد بين الفينة والأخرى أبراج مراقبة على طول التلال التي في البلاد، هذه التلال امتداد لسلسلة جبال الاحساء البحرية وهي تستعمل بمثابة قلاع وحصون يلجأ إليها رعاة قطر حينما يهاجمهم جيرانهم. ووراء هذه التلال مزارع صغيرة حيث يرعى البدو وراءها. تلك الأمواج الشاسعة التي لا أمل فيها من رمال الدهناء، تمتد حتى اليمن. أما الهواء فأكثر جفافاً من البحرين، والمناخ أكثر برودة بالرغم من أن هذه البلاد تقع إلى الجنوب من البحرين. ومياه ما يجاورها من البحر ضحلة جداً ويسميه الناس «بحر البنات» حين يسخرون من مظهره الهادىء الذي يشبه حركة البرك. ولعل حركة المد والجزر التي تحدث مرة كل ٢٤ ساعة ومرة كل ١٢ ساعة في البحرين هي وحدها التي تبقي على هذا البحر فلا يتحول إلى ركود مطلق وقد عكره الوحل.

وبه كميات كبيرة من الأسماك إلى جانب محار اللؤلؤ، ومياهه مليئة بالمريجات التي تضيىء كثيراً في الليل. والحقيقة أن هذه الحالة تمتد على طول الخليج حتى في المناطق العميقة منه. ويعزو العرب هذه الظاهرة إلى أن نار جهنم تحت مياه البحر مباشرة تتلألأ في سطوح زجاجية حسب منطق هذه النظرية.

تقييم الرحلة

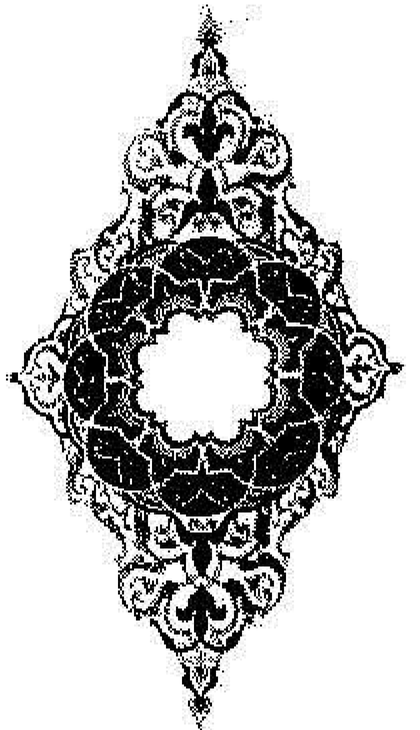
اتُهم بلغريف بعدم الدقة والتزيُّد في سرد الأحداث. وخاصة من الرحالة الذين جاؤوا بعده مثل داوتي وفيلبي ولورنس. كما تقول جاكلين بيرين عنه: «إن كتاب بالغريف كقصة جدير بكل إطراء، لا شيء يقنصه إلا الحبكة، لأن بلغريف لم يكن روائياً».

وهناك من ينفي قيامه بالرحلة كفيلبي الذي يفترض أن بلغريف لم يذهب إلى الجزيرة العربية، وإنما أرسل أناساً إليها لجمع المعلومات التي تساعده على الإجابة فيما كان مكلفاً به من مهام سياسية.

والجدير بالذكر أن فيلبي أفرد ما يقرب من أربعين صفحة في كتابه استند فيها على أخطاء بلغريف الطبوغرافية، للتأكيد على أنه لم يقم بهذه الرحلة التي ادعى القيام بها.

كما استند فيلبي أيضاً إلى ما ذكره بلي في تقريره عن زيارته إلى الرياض في عام ١٨٦٥ م أن الإمام فيصل أكد له أنه أول من جاء إلى الرياض من الأوروبيين.

بينما يدحض هذا الادعاء الدكتور جمال



قاسم زكريا بقوله: «وإن كان ذلك في اعتقادنا لا يقلّل من احتمال ذهاب بلغريف إلى الرياض متخفياً، ولم يفصح عن جنسيته الحقيقية لدى الإمام فيصل».

ويقول عنه لورنس: «يرى لورنس أن بلغريف كرحالة في صف كل من فلبي وتوماس (بيرترام توماس) حين يقول: «إننا لا نستطيع أن نجزم حول ما ذكره بلغريف حقاً كان أم لا؟ ولكننا نستطيع أن نأخذ برأي هوجارث الذي قال عنه: لاشك أنه قام بمعظم الرحلة التي ذكرها في كتابه ولكن القصة كما رآها بلغريف هي مجرد عمل فني لا يمكن إفساده ببعض الحقائق..».

وفي بحث شيّق ينفي أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري عن بلغريف صدق الرواية عندما يعدد مؤاخذاته عليه قائلاً: «إن في الكتاب أكاذيب في المعلومات عن وصف الطرق والأماكن ومجاري المياه».

وقد بدأ الشك من قبل الدكتور بادجر وانتهى تحقيق الشك برحلات آخرين اقتفوا أثر بلغريف من أمثال الكولونيل بلي وفلبي وداوكي». كما تقول جاكلين بيرون: «كل هذا لا يمكن أن يوصي بالثقة بذلك الرائد».

فهل كان وصفه غلواً طبقه في كل مكان للحصول على تأثير أشد من القرّاء؟. إن هناك ما هو أكثر من الميل إلى المبالغة وأكثر من عدم الدقة.. فهناك أخطاء غريبة جسيمة. وقد علم داوتي أن زملاء بلغريف من اليسوعيين لم يعترفوا له بميزة الصحة في مؤلفه. وأبى الاعتقاد بأن يكون بلغريف قد قام برحلته تحقيقاً لبعض مصالح نابليون الثالث.

ويستطيع المرء أن يتساءل في الحقيقة، ما إذا كان ادعاء بلغريف بكونه موفداً سرياً مكلفاً بمهمة سياسية شديدة الأهمية ليس مجرد تبجح ينسجم وأسلوب الكتاب كله.

وقد علّق المؤرخ الشهير هوجارث: «إنه يكثر من لفظة (أنا) التي يكثر المؤلف الأناني عادة من استعمالها من أول الكتاب إلى آخره».

وإذا كانت نتائج هذه الرحلة الكبيرة قد جاءت مخيبة لآماله من الناحية الجغرافية فإن تقريره عن المجتمع سيظل دائماً يحتفظ بقيمته بالاعتبار كصورة حيّة لحياة العرب في مضمار التقدم الحديث.■

الحواشي

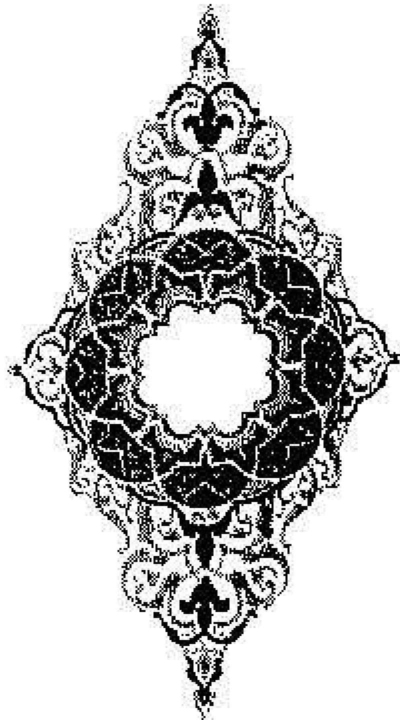
- الريحاني ، أمين ، نجد وملحقاته . ط ٥ . الرياض : منشورات الفاخرية ، ١٩٨١، ص ٩٦ – ٩٧.
- العقيقي ، نجيب ، المستشرقون، القاهرة: دار المعارف ، ١٩٦٤، ٢ : ٤٨٤.
- عقيل ، محمد فاتح ، الجزيرة العربية في كتابات بعض الرحالة الغربيين ، محاضرة القيت في الموسم الثقافي لجامعة الملك سعود بالرياض (١٩٦٠ – ١٩٦١ م)، الإسكندرية : مكتبة دار نشر الثقافة، ١٩٦٢، ص ١١.
- قاسم ، جمال زكريا . الدوافع السياسية لرحلات الأوروبيين إلى نجد والحجاز. في دراسات تاريخ الجزيرة العربية ، ج٢ . – الرياض : ١٩٧٩، ١٨:١ – ١٩.

القوى الدينية في إسرائيل

بين تكفير الدولة ولعبة السياسة

تأليف
الدكتور رشاد عبد الله الشامي
مراجعة
سمير أحمد الشريف
عمان – الأردن

أصدرت هذا الكتاب وزارة الإعلام في دولة الكويت، وهو الإصدار الثاني الذي تخرجه سلسلة عالم المعرفة برقم ١٨٦.



والمؤلف رئيس قسم اللغة العبرية وآدابها في كلية آداب جامعة عين شمس، وأستاذ بها له عدد وافر من المؤلفات منها: «الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية» يونيو ١٩٨٦، وله من غير هذه السلسلة مجموعة مؤلفات قيمة منها «إنشاء وتطور سلاح الطيران الإسرائيلي» ١٩٧٢ و«جولة في الدين والتقاليد اليهودية» ١٩٧٨ و«قواعد اللغة العربية العبرية للمبتدئين» ١٩٧٩ و«لمحات من الأدب العبري الحديث» ١٩٧٩ و«تاريخ وتطور اللغة العبرية» ١٩٧٩ و«الفلسطينيون والإحساس الزائف بالذنب في الأدب الإسرائيلي» ١٩٨٨ و«عجز النصر/ الأدب الإسرائيلي وحرب ١٩٦٧» ١٩٩٠ و«الشخصية اليهودية في أدب إحسان عبد القدوس» ١٩٩٢ و«الوصايا العشر في اليهودية

- دراسة مقارنة مع المسيحية والإسلام» ١٩٩٣.

في كتابه الجديد الذي نتناوله اليوم، يتتبع الدكتور رشاد الشامي فصول القصة القديمة الجديدة في إسرائيل من خلال متابعة القوى الدينية بتنوع مواقفها وصراعاتها وأدوارها داخل المجتمع والقرار السياسي في إسرائيل.

في هذه الدراسة كثير من تفاصيل تأريخ نشأة الأحزاب وجذورها والقوى الدينية في إسرائيل وما تؤمن به من عقائد وأيديولوجيات وما يدور بينها من صراعات لتصل إلى سؤال حول مغزى المد الديني المتصاعد وتحديد دور الحركات والقوى الدينية حالياً ومستقبلاً **وهل سيؤدي تنامي نفوذ القوى الدينية للوصول إلى دولة يهودية؟ وهل من الممكن للحاخامات أن يحكموا إسرائيل؟!** وماهي المحاذير التي تقف حائلاً دون تحقيق ذلك في دولة لها خصوصيات كثيرة، مبيناً أن العلاقة بين الصهيونية والدين اليهودي قد تحددت منذ بداية الحركة الصهيونية على أساس سياسي كان موجهاً ومسيطراً بعيداً عن الدين من حيث إن الزعماء الصهاينة كانوا في الأصل علمانيين، وإن لم ينسوا ما للدين من أهمية في دفع حركتهم من أجل إضافة طابع يهودي لجذب المهاجرين واستقطاب غير العلمانيين من اليهود، ومن هنا فإن العنصر الديني قد قبل طائعاً بتضييق نفوذه وتقليص دوره باتجاه الدائرة العائلية الخاصة، ولم يعد لذلك ملهماً لتنظيم المجتمع الإسرائيلي بعد قيام الدولة إلاّ في النطاق الذي تسمح به الدولة نفسها. من جانب آخر فقد جاهدت القوى الدينية في إسرائيل لاحتواء نفور الجماهير من رجال الدين تحت ضغط الانجذاب نحو العلمانية محاولة تكييف طروحاتها لتتلاءم مع قيم المجتمع الحديث موضحة مابين هذه القيم وبينها من تقارب، لكن الباحث يلحظ تغيّر هذا المسعى اعتباراً من حرب عام ١٩٦٧ حين بدأ الخطاب الديني يعزو الانتصار في تلك الحرب إلى المعجزة الإلهية اتكاء على مقولة شعب الله المختار؛ وهذا يعني أن لغة الخطاب الديني تخلصت من أسلوب تكيفها مع القيم العلمانية، وانتقلت إلى إعطاء الأولوية لتنظيم المجتمع وفق أسس قدسية لا تهدف إلى مجاراة الواقع العلماني، وإنما إلى تغيير منظومة القيم داخل المجتمع وفق الشريعة اليهودية مخالفاً بذلك الدين الرسمي وخارجاً عليه ومسارعاً في تكفيره وتجريمه أحياناً.

هذا يعني أن لغة الخطاب الديني تخلصت من أسلوب تكيفها مع القيم العلمانية، وانتقلت إلى إعطاء الأولوية لتنظيم المجتمع وفق أسس قدسية لا تهدف إلى مجاراة الواقع العلماني، وإنما إلى تغيير منظومة القيم داخل المجتمع وفق الشريعة اليهودية مخالفاً بذلك الدين الرسمي وخارجاً عليه ومسارعاً في تكفيره وتجريمه أحياناً.

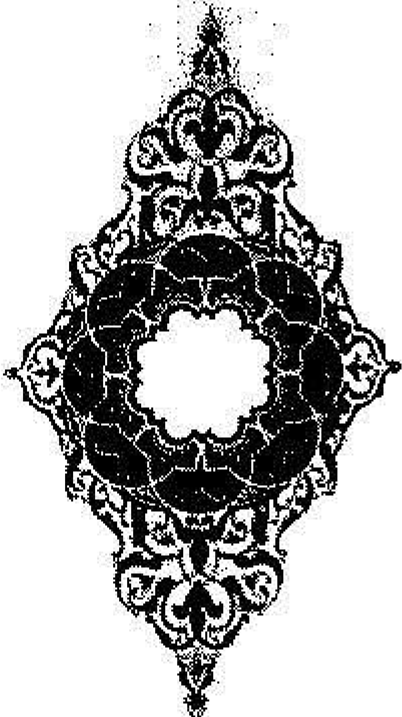
من هنا ظهرت بعض القوى الدينية المعارضة للصهيونية كالحريدية مثلاً. وقد لمسنا سنة ١٩٧٧ وما تلاها اختراقاً غير مسبوق في عملية

إنشاء مستوطنات يهودية في الأراضي المحتلة على يد الحركات الدينية القومية وخاصة حركة جوش أمونيم مستخدمة شعار **«العهد والميثاق بين الرب والشعب المختار»**.

هذا المناخ سارع في إيجاده ما تلقته إسرائيل عام ١٩٧٣ وما أعقبها من تساؤلات بدأت ترتفع في الوسط اليهودي حول حدود الهوية اليهودية ودلالتها، حين تمّ وضع الاشتراكية الصهيونية أمام علامة استفهام، مما مهّد الطريق لانهيار الطوباويات القديمة وانتهاء وظيفة الصهيونية.

إن القوى الدينية في إسرائيل تمثل حزمة كبيرة من الاتجاهات، تتراوح بين تأييد الصهيونية العلمانية أو الصهيونية الدينية وبين معاداة الصهيونية وبين السلفية المغالية في التشدد وتكفير الدولة والانعزالية، وإن كانت جميعاً تشترك في تعريف اليهودية، لتمثل مجرد رابطة يلتقي حولها جميع اليهود. وكان المعيار لدى هذه الحركات كلها هو التقيد الدقيق بالعبادات والتأكيد على الالتزام بالشريعة اليهودية والتعبير عن الإيمان وسيادة الطقوس.

هذه القوى ازداد عددها وأهميتها، وبرزت أدوارها السياسية على المسرح، وخاصة



عندما نجحت الحريديم في دخول لعبة السياسة بدلالاتها الاجتماعية والسياسية، مما أتاح الفرصة أمام شرائح هامشية لتشارك سياسياً.

من هنا تأتي أهمية رصد هذه الحركات وتتبع تناميها داخل الحلبة الاجتماعية وتأثيرها على القرار السياسي من أجل معرفة دلالات هذه المحاولة وتأثيرها على الواقع الإسرائيلي الذي شهد هذا الانبعاث، ورأى أثره في بعث حياة جديدة في النموذج الطائفي اليهودي، كما كان شائعاً بين يهود شرق أوروبا وغربها، مما عُرف بـ الجيتو وتأثير ذلك على تقويض أساس مهم من أسس المجتمعات الحديثة /الديمقراطية/ بوصفها نتاجاً لعصر التنوير اليهودي.

إن الحقيقة الماثلة في إسرائيل حالياً توضح أن الأحزاب الدينية الممثلة في حزب شاس قد أصبحت جزءاً أساسياً في السلطة العلمانية، دون أن يحمل ذلك أي مغزى ديني، إذ إن المبدأ التنظيمي للسلطة يتمثل في المحافظة على شكله أولاً دونما إعطاء أهمية للقوة الدينية التي يتحالف معها لوعي السلطة على حقيقة أنها جزء من منظومة غربية ولا تمثل شعب التوراة، **في حين أن القوى الدينية مع إدراكها للحقيقة السابقة فهي ما تفتا تمارس نفوذها بين الجماهير، وتحاول أن تثبت قدرتها على التأثير على الواقع السياسي برغم اختلاف وجهات نظر هذه القوى جميعاً في تفسير الشريعة اليهودية.**

ويستشهد المؤلف - في تناوله إشكالية العلاقة بين الصهيونية واليهودية - برأي المفكر الإسرائيلي إمنون روبنشتاين بقوله: إن هناك عاملين غذيّا الصحوة القومية اليهودية في نهاية القرن التاسع عشر هما الانجذاب نحو صهيون ورفض الانصهار، لكن هذه المشاعر لم تكبر لأن شريحة كبيرة من الشعب اليهودي استجابت لمتطلبات العصر الحديث، وعزلت نفسها عن التقاليد اليهودية، ووجدت نفسها مفتقرة للمغزى القومي. وإن رفض الانصهار كان سبباً في ظهور الصهيونية بوصفها حركة علمانية.

> **إن البداية الحقيقية للصهيونية الدينية قد بدأت في العصر الحديث على يد الحاخام يهودا قلعي الذي كان شعاره خلاص اليهود بالعودة إلى التلمود.**

من خلال استعراض آراء المفكرين اليهود مثل امنون روبنشتاين وجرشوم شوكن وهرتسل وماكس نورداو وجي نوبيرجر وشلزينجر والحاخام كوك ويعقوب سيركن وبن غوريون ويعقوب عميت واهارون ميجد، يخلص المؤلف إلى وجود إشكالية عميقة داخل المجتمع الإسرائيلي بين أطروحات الصهيونية.

في تناول المؤلف للعلاقة بين الدولة والدين في إسرائيل واستعراض آراء جون لامنين ويعقوب كتس وموشيه شميت ويشعيا هو ليفوفيتش و ي انجلارد نجد أنفسنا أمام وجهات نظر ثلاث، ترى الأولى أن دولة إسرائيل محايدة تجاه الدين وتطبيق الشريعة، والثانية ترى أنه يمكن الحكم على علمانية الدولة أو دينها وفقاً لوجهة نظر المراقب من حيث كونه علمانياً أو دينياً، في حين ترى وجهة النظر الثالثة أن دولة إسرائيل دولة لا دينية.

وبيّن المؤلف في تناوله للصهيونية الدينية،

نشأتها ومفاهيمها، أنها انطلقت من فكرة أساسية تمثلت في معارضة الفكرة التي آمن بها عامة اليهود، ومفادها الركون إلى المسيح المنتظر الذي سيقود اليهود إلى فلسطين لتحقيق الوعد بإقامة مملكة إسرائيل حسب اعتقادهم، هذا الاعتقاد كما رأت الصهيونية الدينية هو الذي سبّب ابتعاد اليهود عن اتخاذ عمل سياسي يؤدي لوصولهم من جديد لأرض الميعاد، **ومن هنا وقفت الصهيونية الدينية ضد هذا الرأي، معتبرة أن سياسة الهدوء والمسالمة قد تكون مفضلة في الظروف المعاكسة لليهود مستغلة بذلك مقولتين رئيسيتين تواجهان إيماناً مطلقاً من عامة اليهود «الشعب المختار وأرض الميعاد»، يزاد على ذلك ما أضافه بعض الحاخامات من طابع القداسة على أرض فلسطين التي يعدونها مركز العالم وعلى القدس التي يعدونها مركز أرض إسرائيل، ويرونها المكان المناسب لأداء الوصايا التوراتية.**

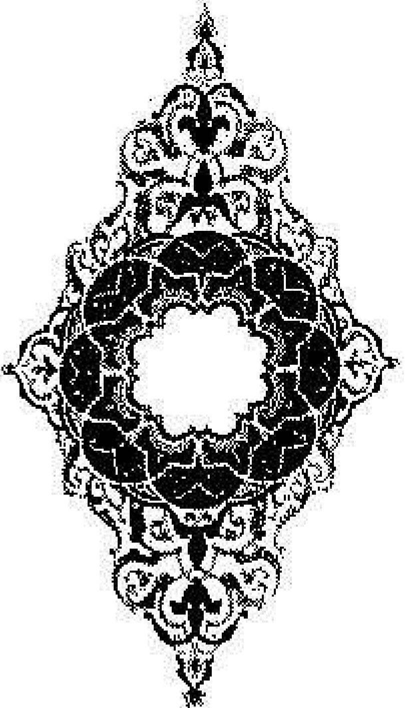
ان إقامة دولة يهودية في فلسطين أو أي مكان آخر تعدّ فلسفة انهزامية لا تقدّم حلاً جذرياً للمشكلة اليهودية التي لن تُحل إلاّ بانتظار المسيح الذي سيحقق الأمنيات ويجمع الشتات ويعود إلى صهيون ويجعل من أورشليم عاصمة ويعيد بناء الهيكل ويحكم بالشريعة.

ضمن هذا الإطار يمكن القول: إن البداية الحقيقية للصهيونية الدينية قد بدأت في العصر الحديث على يد الحاخام يهودا قلعي الذي كان شعاره خلاص اليهود بالعودة إلى التلمود، هذه الأفكار التي تبناها هرتسل فيما بعد عند نضوج ثمار هذه الدعوات كما بدا واضحاً في المؤتمر الصهيوني الأول.

لكن القفزة الكبيرة التي تسجل للصهيونية الدينية تمت على يد افراهام اسحق كوك حيث تبلورت ولأول مرة على يديه فلسفة شاملة للصهيونية الدينية، ترجمها بنفسه لواقع عملي من خلال تأسيس مدرسة مركاز هراق سنة ١٩٢٤؛ وتعدّ أول مدرسة صهيونية دينية في إسرائيل، تخرّج الآلاف من الدعاة كزعماء حركة جوش امونيم.

حاول افراهام كوك من خلال مؤلفاته وطروحاته أن يعمل على جمع مختلف الاتجاهات في الدين والسياسة لدرجة أنه نجح في استيعاب مختلف الاتجاهات والبرامج السياسية والفلسفات الأخرى ولذلك انفتح على غير المتدينين وكرّس حياته للتوفيق بين الصهيونية الدينية واللادينيين.

هكذا يمكن ملاحظة ما قدّمته الصهيونية الدينية من بنية تحتية لدعم الدولة القائمة على آيديولوجية علمانية، ويمكن القول: إنه حتى عام ١٩٦٧ كانت الصهيونية الدينية تتسم بالاعتدال في سياساتها الداخلية وشؤونها الخارجية، وقد لوحظ أيضاً ارتباط الصهيونية الدينية سياسياً بالصهيونية الرئيسية بوصفه تحالفاً تاريخياً إلى أن تغير الوضع بعد عام ١٩٦٧، ذلك العام الذي يُعد زلزالاً أحدث تغييرات جمة في الصهيونية الدينية ومن ثم تغيير مواقعها من الائتلاف مع



حزب العمل وتشكيل ائتلاف مع ممثلي أفكار كل من جابوتنسكي وبيغن وشامير ممن يسمون باليمين الصهيوني المتطرف.

في الوقت الذي وجدت فيه أحزاب تؤمن بالفكرة الصهيونية الدينية لغايات علمانية محضة، نجد أحزاباً يهودية متشددة معارضة للصهيونية ولدولة إسرائيل كرد على استخدام الصهيونية للدين اليهودي، ترى أنّ الصهاينة يُخفون ملابسهم القذرة تحت ثياب مقدسة طاهرة، وهم لذلك حسب رأي المتشددين لا يسيرون على هدى تعاليم الشريعة اليهودية، **لهذا أدرك الزعماء الدينيون ومنذ ظهور الحركة الصهيونية أنها تحمل أهدافاً علمانية قومية، وبذلك لن تتمكن من بناء مملكة إسرائيل التي يعتقدون أنها ستتم على يد المسيح المنتظر!** وهذا ما يتنافى مع عقائدهم حتى وصل الأمر بالحاخام يوسف سونفليد زعيم الأشكنازيين إلى إرسال رسالة لصديق له متضمنة هجوماً على هرتزل معتبراً هو ومناصريه أن الصهيونية تحاول دون جدوى استعادة فترات قصيرة من التاريخ اليهودي القومي وأن إقامة دولة يهودية في فلسطين أو أي مكان آخر تعدّ فلسفة انهزامية لا تقدّم حلاً جذرياً للمشكلة اليهودية التي لن تُحل إلاّ بانتظار المسيح الذي سيحقق الأمنيات ويجمع الشتات ويعود إلى صهيون ويجعل من أورشليم عاصمة ويعيد بناء الهيكل ويحكم بالشريعة.

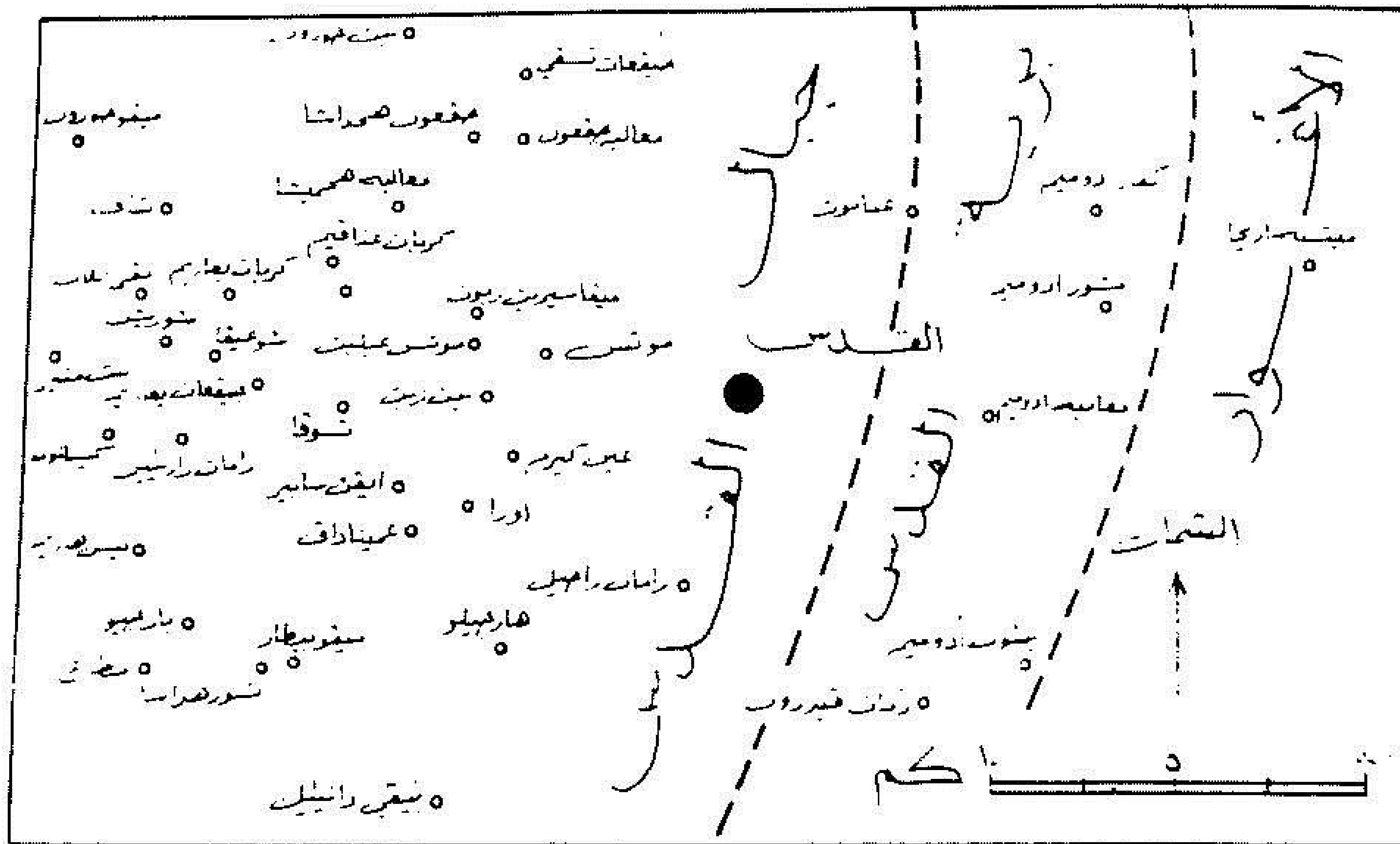
لكن عدم تحديد المدة التي سيمكثها المسيح على الأرض أثارت خلافاً بين الحاخامات حتى أصبحت موضوعة المسيح المخلّص عقبة كأداء أمام أفكار الحركة الصهيونية.

من جانب آخر فإن من يتتبع آليات انتقال القوى الدينية للعبة السياسية داخل إسرائيل يمكنه ملاحظة بداية تفكك دور الحاخام في الرقابة الدينية خلال أعوام ١٧٨٠ - ١٨٨٠ بفعل قوتين متناقضتين هما حركة التنوير والحركة الدينية الأرثوذكسية، كما يلاحظ أيضاً أن أحداث النازية قد قضت خلال الحرب العالمية الثانية على المراكز التقليدية لليهودية الأرثوذكسية في كل من ليتوانيا وبولندا وبيسارابيا حيث توجهت أصابع الاتهام إلى الحاخامات الأرثوذكس تحمّلهم مسؤولية ما وصلت إليه فظائع النازية ضد اليهود وذلك بمنعهم تسهيل هجرة المؤمنين بالصهيونية إلى فلسطين وعدم تنظيم مقاومة للرد على فظائع هتلر في ذبح اليهود! لدرجة يرى فيها بعض المنظّرين أن الخضوع للنازيين هو نهاية اليهود المحتومة، في مقابل هذه الصورة صاغت الصهيونية صورة للعبري الجديد المناقض تماماً ليهودي الجيتو؛ إذ تمّ من جديد بعد حرب سنة ١٩٦٧ إعادة تقييم ليهود الشتات وإعادة الاعتبار لهم، **وهكذا كانت أحداث النازية مبرراً للسعي من أجل إقامة دولة يهودية علمانية في فلسطين.**

إن حرب سنة ١٩٦٧ سبّبت تطوراً واضحاً في مواقف معظم الأحزاب الدينية الصهيونية وغير الصهيونية بإجماعها أن تلك الحرب مثلت معجزة إلهية لبداية الخلاص.

ومنذ نهاية الخمسينات بدأ تأويل جديد لأحداث

النازية داخل الأوساط الأرثوذكسية كرد فعل على الجدال الصهيوني. وهكذا أصبحت الصهيونية هي المسؤولة عن استفزاز أحداث النازية ضد اليهود



المستوطنات في مدينة القدس

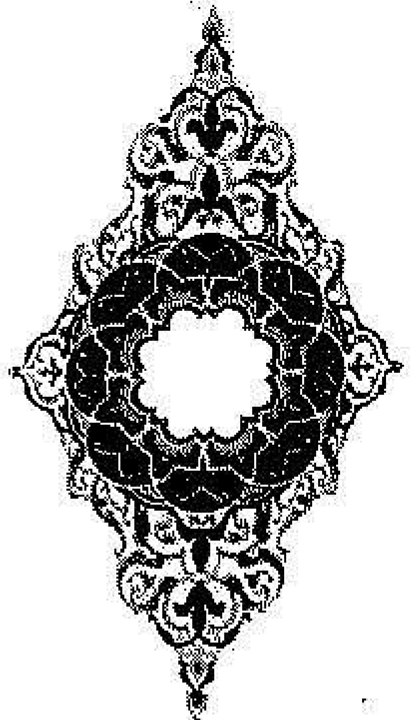
بابتعادها عن الموقف التقليدي لهم. ففي حين **يرى غلاة الارثوذكس من الحاخامات أن التوراة تحذر اليهود وتطلب منهم المفاصلة الكاملة في كافة وجوه الحياة مع الشعوب المحيطة، يرى يهود عصر التنوير ضرورة التشبه بغيرهم من غير اليهود.**

ولكن النتيجة كانت مؤلمة عندما تلقى اليهود ضربات مؤلمة حين اندمجوا بمجتمعات غير يهودية كما حدث في ألمانيا.

من هنا يرى أصحاب الأيديولوجية الأرثوذكسية أن أحداث النازية عقاب من الرب وقصاص من الذين انتهكوا وصايا التوراة وأوامرها بالسعي للتشبه بالأمم الأخرى. ومعنى ذلك قلب كامل للمشروع السياسي اليهودي الذي لا يستمد إلهامه الوحيد من التوراة.

بقيت الأيديولوجية الصهيونية حتى نهاية الستينات تحتل مركز الغلبة في المسرح السياسي على حساب التيارات الدينية الأرثوذكسية. ولكن بداية السبعينات شهدت تنامياً واضحاً في التأويل المعادي للصهيونية وخاصة بعد أكتوبر من عام ١٩٧٣.

الجدير بالتنويه بشكل عام أن حرب سنة ١٩٦٧ سبّبت تطوراً واضحاً في مواقف معظم الأحزاب الدينية الصهيونية وغير الصهيونية بإجماعها أن تلك الحرب مثلت معجزة إلهية لبداية الخلاص. وقد ارتفع خلال تلك الفترة صوت ديني يُعلن أن الكيان الصهيوني تعبير عن الكفر والتمرد على إرادة الله، ولن تكون طريقة للخلاص. ومن هنا فإن (أرض إسرائيل) تحت السيادة اليهودية لها مغزٍ دينية مهمة ولا يجوز أن تتنازل عن أي جزء مما احتلته عام ١٩٦٧ باستثناء جماعة حراس المدينة نطوري كرتا المعادية للصهيونية. ولوجود الدولة نتبين أن الاتجاهات الدينية التقليدية وإن جمعها العداء الطبيعي للدولة العلمانية واعتبارها إسرائيل منفى روحي من نوع جديد فإن هذه التيارات قد اختلفت فيما بينها حول التعايش مع إسرائيل كدولة غربية. ■

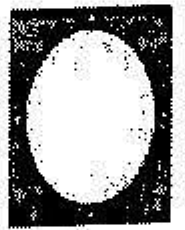


نبذة من التراث المغربي الحديث

الدكتور/ المنجي الصيادي
تونس



بعد الصدمة الاستعمارية التي اكتسحت المغرب العربي في أواسط القرن التاسع عشر (الجزائر ١٨٣٠) ثم في نهايته (تونس ١٨٨١) وفي مطلع القرن العشرين (المغرب ١٩١٠). والتي ادّعت أنها قدّمت للتمدين وإخراج المنطقة من السبات الفكري المترتب - حسب زعم قادة الحملة الاستعمارية - على تخلف الحضارة العربية الإسلامية عن ركب الحضارة الغربية.
عاد الوعي إثر هذه الصدمة إلى الجماهير التي كانت متشبعة بتراثها الإسلامي الدرع الواقي من الهجمات المتغطرسة.


لقد تمثل ذلك الوعي فيما تمثل في ظهور نخبة وطنية سياسية تجاهد من أجل عزة أمتها وكرامتها، كما تجسم الأمر أيضاً في بروز نخبة فكرية أخذت من الثقافة الغربية نصيباً واستوعبته أحسن ما يكون الاستيعاب، فضلاً عن أنها كانت متضلعة في الثقافة العربية الإسلامية محاولة بلورتها من جديد وتكييفها بمتطلبات العصر الحديث. وقد تجسّم هذا التيار في إنشاء الجمعيات الثقافية المتجهة إلى العلوم العصرية والفكر الحديث المعبرة عن مفاهيم عربية حميمة.

وانطلقت الحركة من تونس إذ أنشئت

تحت شعار فكر ابن خلدون، الجمعية الخلدونية[1] (١٨٩٦ - ١٩٥٨) التي يمكن أن نعدّها المحرك الأول للنهضة الفكرية الشاملة المستندة في توجهاتها على التراث.

وإذا أردنا إجمال مهام هذه الجمعية فلا أحسن من ذكر رأي الأستاذ جاك بارك المستعرب المعروف في المشرق العربي، إذ قال: **إن الجمعية أدارتها شخصيات لامعة أنجبتها تونس التي بدأت نهضتها منذ أن فرضت عليها فرنسا حمايتها.**

شرعت الخلدونية في تنظيم نشاطاتها منذ مايو ١٨٩٧، وهي ثمرة جهود اشترك في بذلها خريجو المدرسة الصادقية (أنشئت سنة ١٨٧٥) وهي المدرسة التي شرعت في نشر التعليم الحديث بالعربية والفرنسية بأساليب ومنهجية متطورة. وكان الدافع من تأسيس الجمعية الخلدونية تيسير التقارب إسلامياً في ذلك الوقت. فكان جمع من شيوخ الزيتونة المتطورون يساندون هذا التوجه نبراس الجميع في ذلك العمل بموجب الخط السياسي والثقافي الذي اقترحه ونفذه الوزير المصلح خير الدين، وكان الهدف من وراء ذلك يرمي إلى تثقيف طلبة الجامعة الزيتونية بثقافة علمية عصرية إلى جانب ما يتلقونه من دراسات إسلامية. وبذلك يمكنهم التواصل مع العالم الحديث بلغتهم العربية، خاصة وأنهم يعاينون يومياً ما كانت تقوم به الجمعيات الفكرية والثقافية الأجنبية من نشاط حثيث لنشر الثقافة الفرنسية. ولا غرو، فإن الحركة الإصلاحية في المشرق العربي بقيادة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده أثرت تأثيراً لا يستهان به على المنحى الفكري في تونس وبقية الأقطار المغربية.

إن الحركة الإصلاحية في المشرق العربي بقيادة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده أثرت تأثيراً لا يستهان به على المنحى الفكري في تونس وبقية الأقطار المغربية.

لقد كان للزيارة الأولى التي قام بها عبده إلى تونس في ديسمبر ١٨٨٤ ثم الثانية عام ١٩٠٢ أثرهما البالغ على التوجه التعليمي السائد في الدراسات العربية، فضلاً عن أن **هذا الشيخ الأزهري محمد عبده اقترح إدخال تعليم الرياضيات والعلوم إلى الجامعة الزيتونية.**

تونس وجامع الزيتونة

الفقه - الشعر - الزيتونة - ابن خلدون - تراجم

لفضيلة الإمام الأكبر المرحوم

محمد الخضر حسين

شيخ الجامع الأزهر

عضو المجمع اللغوي بالقاهرة

والمجمع العلمي العربي بدمشق

جمعه وحققه

علي الرضا التونسي

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين



ذكرى مرور ثلاثة عشر قرناً
على تأسيس الزيتونة

25 محرم - 2 صفر 1400
15 ديسمبر - 21 ديسمبر 1979

تونس

وتبعاً لهذا التطور نظمت دروس في هذا الصدد بمقر الجمعية الخلدونية القريب من جامع الزيتونة، وأنشأت منذ سنة ١٨٩٨ شهادة رسمية للمعارف العملية لفائدة طلبة الجامعة الزيتونية والخلدونية بصفتها مؤسسة نابعة من مبادرة خاصة لا يمكنها التعويل كثيراً على مساعدات حكومية قادرة ومعتبرة، خاصةً وأن إدارة التعليم كانت بأيدي السلطات الفرنسية الحاكمة. ولذا وجب على المشرفين عليها تذليل صعوبات كثيرة واعتراضات، أثارها مؤيدو التعليم التقليدي الذين كانوا يرون **أن تدريس العلوم عمل دنيوي من شأنه الإساءة إلى الدين الإسلامي برمته.** ورغم هذه العوائق النفسية كان ديدن المشرفين على الجمعية توفير التوازن المالي عن طريق الاشتراكات والتبرعات، للاستمرار في تنظيم الدروس نهاراً والمحاضرات التثقيفية مساءً، وتوفير الكتب للمكتبة واقتناء التجهيزات المخبرية المتواضعة لإجراء الاختبارات العلمية.

وبذا أمكن للخلدونية المحافظة على التراث الإسلامي وتطويعه لنشر المعرفة العلمية بين عامة الناس فضلاً عن الطلبة القارِّين. كان التدريس العلمي يقدم بلغة عربية سلسة مفهومة، فعملت الخلدونية على تكوين أفراد متمكنين قاموا بنشر الفكر العلمي خاصة بين الجمهور المتلقي للمحاضرات في الفيزياء والعلوم الطبيعية (علم الحيوان والنبات) والفلكية والكيمياء والتاريخ والجغرافيا (منها الجغرافيا الاقتصادية).

كان الشيخ الفاضل بن الطاهر بن عاشور عميد الجامعة الزيتونية هو الرئيس الأخير للخلدونية، إذ تلقى تكويناً جامعياً زيتونياً، لكنه تشبع بالفكر الحديث تشبعاً كاملاً فخلف بداية من سنة ١٩٤٥ رؤساء سابقين تكونوا في المدرسة الصادقية.

وبذا نصل إلى المرحلة الأخيرة من نشاط الخلدونية الذي توقف من بداية الموسم المدرسي أكتوبر ١٩٥٨، حين دخل إصلاح التعليم حيِّز التطبيق، وهو الإصلاح الأول من نوعه منذ الاستقلال.

اجتهد الشيخ ابن عاشور في تجديد أهداف الخلدونية، فبعث عدة منشآت خلدونية محضة، كانت تتجاوب مع وثبة جديدة للعمل العربي المشترك الذي تمخض عن إنشاء جامعة الدول العربية، فقرر إنشاء شهادة ثانوية عامة

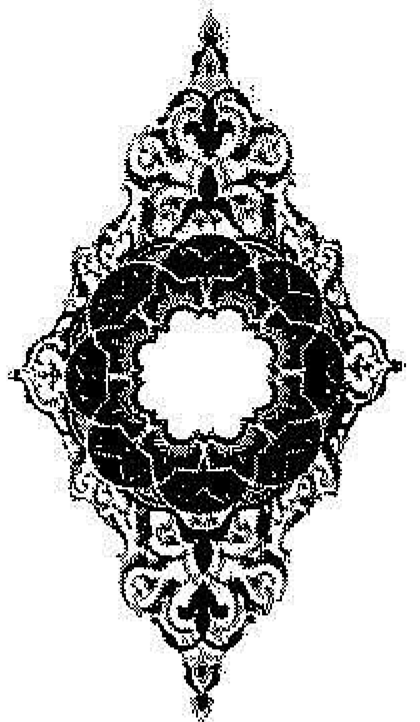
(بكالوريا) تدرس موادها باللغة العربية، وتعدّ الطلبة للانخراط بالجامعات العربية. وهذا ما تمّ فعلاً لبعض العناصر اللامعة. ثم افتتح معهداً للدراسات الإسلامية، كان الهدف منه إحياء الثقافة الإسلامية وإظهار الواقع الجديد في العالم الإسلامي، فنُظمت محاضرات تثقيفية إسلامية. كما أنشئ المعهد العربي للحقوق لتحديث الدراسات القانونية والإسهام في تأهيل القضاة. وفي السنة نفسها أنشئ معهد الفلسفة لمصلحة طلبة الثانوية العامة (شعبة الفلسفة) وكذلك بغرض التعريف بالتيارات الكبرى السائدة في الفلسفة الإسلامية.

ومجمل القول: **إن الجمعية الخلدونية زاوجت بين التعليم والتثقيف، فارتفعت تدريجياً من منزلة الجمعية الثقافية الخاصة إلى مستوى مؤسسة ثقافية وطنية تنظم الدروس والمحاضرات وسواها من النشاطات الفكرية**. إذ توافر لديها عامل حاسم هو عناصر مفكرة مسلحة بثقافة عربية معاصرة، تقتبس من التراث، وتقدمه في أبهى صوره.

إن هؤلاء المعلمين قادرون على بث الثقافة الحديثة بلغة عربية، حكم عليها بعض المتزمتين بالجمود والتقوقع، لكن النخبة «الخلدونية» بلورتها، وجعلت منها أداة مرنة، تتصرف في الفكر العلمي الحديث بوعي تام.■

الحواشي

١ - انظر دراستنا بهذا العنوان التي صدرت سنة ١٩٧٥ عن الدار التونسية للنشر.



رأي

الاستفادة من مصادر التراث الفكري الإسلامي

محمد العربي الخطابي
الرباط

إن مصادر التراث الإسلامي في العلوم والفلسفة والآداب والفنون لمن الأمور التي يصعب حصرها وانتقاء الصالح فالأصلح منها، لا من حيث الموضوع فقط بل من جهة أصالة القيم الفكرية والمعرفية المبثوثة فيها، ومدى أثرها في تقدم المعارف.

ومع الاعتراف بأهمية الكثير مما نُشر في العقود الماضية من مصنّفات مخطوطة، وبما بَذله الباحثون والدارسون، المسلمون وغيرُ المسلمين، من جهودٍ حميدةٍ في تحقيقها وتوثيقها والتعريف بها وبأصحابها وإبراز مكانتها في سياقِ المعرفة والحضارة، فإنه ما يزال لدينا الكثير من الشكوك والأوهام التي لابدّ من تبديدها وإزالتها بالدرس والتحليل والترتيب كي تتمهّد أمامنا السبل المؤدية إلى الكشف عن الحقيقة الموضوعية والنوعية لمصادر التراث الفكري الإسلامي بقصد تعيين أصولها وفروعها، والتأكّد من الينابيع التي استقَت منها، ومعرفة الأثر الذي أحدثته حقيقةً في النشاط الثقافي بالعالم الإسلامي فضلاً عن تأثيرها في التراث الإنساني العام، وهذه القضيةُ الأخيرة يُشاركنا في الاهتمام بها الدارسون من خارج العالم الإسلامي، من مستشرقين وغيرِهم من الباحثين

في تاريخ العلوم والحضارة.

وهناك مسألتان ينبغي أن نَتَوسَّع في توضيحهما وإزالة كثيرٍ من الالتباس المُحيط بهما.

المسألة الأولى:

ما هو حَظُّ النقل والاقتباس والتلخيص في التراث العلمي والفلسفي الذي خلّفه السّلَف، وما هو نصيبُ الابتكار والإضافة والتجديد في هذا التراث؟

المسألة الثانية :

ما هو مبلغ تأثير الحضارة الإسلامية في تقدُّم المعارفِ الإنسانية سواء في ميادين الرياضيات والفلك والطبيعيات والكيمياء وعلوم الجغرافيا، أو في مجال العمارة والتجارة ونظم التعليم والإدارة والملاحة وغير ذلك من مظاهر الحضارة ومُقوِّماتها.

ولا شك في أن استقصاءَ البحث في هاتين المسألتين يتطلب القيامَ بمَسح شاملٍ للآثار العلمية والثقافية الإسلامية المكتوبة باللغة العربية وباللغات الأخرى السائدة في العالم الإسلامي كالفارسية والتركية، كما يَتَطلّب القيامَ بدراسات مَيدانية وأبحاثٍ مقارنة تشمل فنون العمارة والموسيقا والأدب والصناعة والفلاحة والنظم الإدارية والملاحة البحرية وغير ذلك من الفنون والمعارف التي يُحتمل أنها تسرّبت إلى أقطار أوربا من طريق المسلمين منذ العصر الوسيط؛ وفي هذا الصدد يقتضي الحالُ الرجوع إلى المصادر الأوربية المُختصة بهذه الميادين، فضلا عن المؤلفات الصادرة في أوربا بأقلام علماء متخصصين في تاريخ العلوم والفنون والحضارة.

وأما بخصوص التراث العلمي الذي وصل إلينا جزءٌ منه مخطوطاً فينبغي استقصاءُ مصادره وتصنيفُها في مرحلة أولى تصنيفاً موضوعيا يَنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة :

١ - الآثار النقلية.

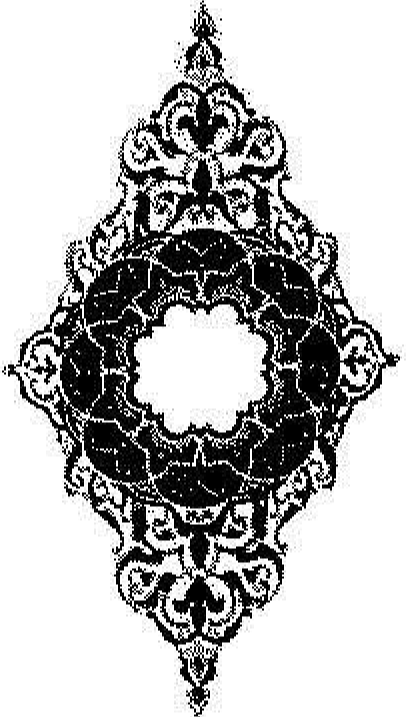
٢ - الآثار المُتَرجمة من اليونانية والسريانية خاصة.

٣ - الآثار الإسلامية الأصيلة في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات والفنون المختلفة.

وينبغي مع ذلك جرد المؤلفات الإسلامية التي تم نقلها إلى اللغات الأوربية، ولاسيما اللاتينية، منذ القرن العاشر الميلادي إلى عصرنا هذا، بما في ذلك المؤلفات التي نُقلت إلى اللاتينية وانتحلها المترجمون ولم يشيروا فيها إلى مؤلفها الأصلي.

ولا تخفى أهمية هذا العمل التصنيفي والمنهجي في تصحيح تاريخ العلم والحضارة وإبراز المساهمة الإسلامية في تطوّره وتسلسل حلقاته بصورة موضوعية تنكشف معها الحقائقُ بعيداً عن الادّعاء والمُبالغة وكلّ ما يُوقعُ في الخطأ والمغالطة.

ويجدر التنبيهُ في هذا المقام إلى أن مثل هذا العمل لا يقدر على النهوض به إنسانٌ واحدٌ بمفرده، بل لابدّ من أن تتضافر حوله جهود جماعة من العلماء والباحثين من مختلف



التخصّصات، وربما يكون من الأفضل أن يتمّ ذلك بإشراف مؤسسة علمية تملك الوسائلَ الماديةَ والمعنويةَ والتقنيةَ المحتاج إليها في مثل هذه المشاريع التي من شأنها أن تَحفزَ على تنشيط روح البحث العلمي بأساليب عصرنا هذا ومقاييسه وأدواته، لأن العلم كأجيال الناس، يحتاج باستمرارٍ إلى التطوير والتجديد، يدفع السابقُ منه اللاحقَ كي لا يُصاب بالجُمود والموت البطيء.

أعود إلى مسألة إحياء التراث العلمي الإسلامي وبيان مكانته وقيمته الفكرية والخلقية في سياق الحضارة الإنسانية فأنقل هنا على سبيل المثال فقط فقرةً وردت في كتابٍ صَدَر حديثاً في فرنسا يتضمّن عناصرَ من تاريخ العلم، شارك في تأليفه مجموعةٌ من العلماء المتخصّصين من غير المستشرقين. تقول هذه الفقرةُ الواردةُ في الفصل الخاص بالعلوم الإسلامية :

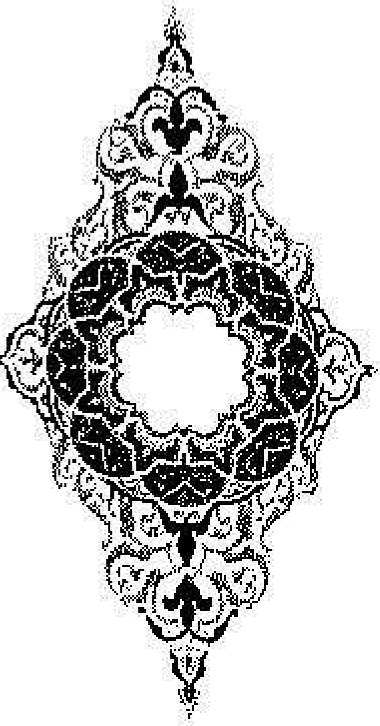
«إنّ المؤلفات العربية التي نُقلت إلى اللغات الأوربية وبالخصوص إلى اللاتينية – لم تقتصر على النقل، بل فيها شرحٌ وتكميلٌ، وفيها أيضاً أبحاثٌ جديدة تختلف كلّ الاختلاف عن المعارف الإغريقية. ثم إن مؤلفات الدارسين المسلمين رَوَّجت معارفَ أخرى اقتبست من الشرق، ومن الهند خاصةً؛ وهؤلاء الدارسون لم يقصروا جهودهم على مجرّد النقل، بل إنهم أدخلوا تعديلات وتحسينات على ما أخذوه عن غيرهم، مستمدّين من منابع حضارتهم الخاصة ما مكّنهم من الابتكار والإبداع. وهكذا فإن المعارف التي نقلها المسلمون إلى الغرب الأوربي لها هويتها الخاصة التي تَتّسم بأعمق صفات الأصالة إذا هي قيست بالأصول اليونانية والهندية».[1]

إنّ المؤلفات العربية التي نُقلت إلى اللغات الأوربية وبالخصوص إلى اللاتينية – لم تقتصر على النقل، بل فيها شرحٌ وتكميلٌ، وفيها أيضاً أبحاثٌ جديدة تختلف كلّ الاختلاف عن المعارف الإغريقية.

إن المسألة التي تُشير إليها هذه الفقرة كثيراً ما أثارت جدلاً وخلافاً بين المستشرقين ومؤرخي العلوم خاصةً، فإنّ منهم من ينكر أصالة العلوم الإسلامية المنقولة إلى اللغات الأوربية، ويَعُدّها نقلاً محضاً عن اليونان، ومنهم من يُقر بأصالة كثير من المؤلفات الإسلامية ويأتي بالأدلّة على ذلك. وفي رأيي أن هذه المسألة يجب أن تحظى باهتمام أكبر من الدارسين المسلمين المعاصرين العارفين بالتراث العلمي والفكري الإسلامي ومظانه والمتخصصين في مختلف ميادين العلوم والآداب والفنون وشؤون العمران بمفهومها العصري ومناهجها الجديدة. ■

الحواشي :

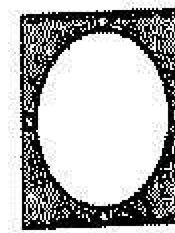
1 - Paul Benoit et Francoise Micheau, Elements d' Histoire des Sciences P.P. 151 - 175, Paris, Bordas, 1989.



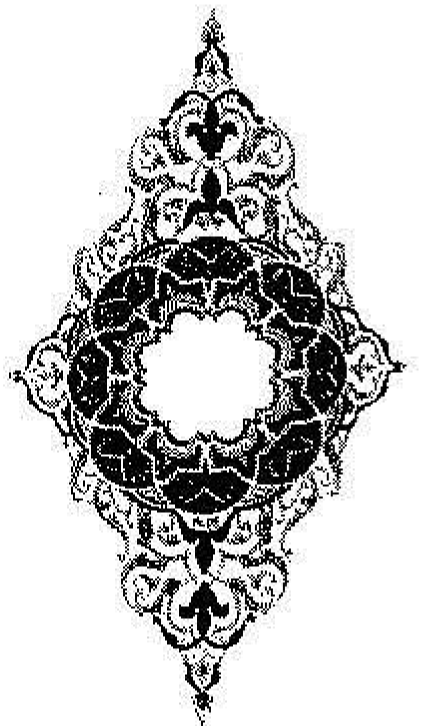
أزمة الرأي العام وقضايا العرب والمسلمين

إذا كانت المجتمعات الديمقراطية تهتم بالرأي العام وتحمله مسؤوليات جساماً وتمنحه سلطات واسعة لأنه صاحب المصلحة الفعلية في كل ما يدور في المجتمع من أحداث تمس حاضره وتؤثر على مستقبله فهو المستفيد وهو المتضرر من كل قرار يصدر أو إجراء يتخذ أو نشاط يتم.

الدكتور/ محيي الدين عبد الحليم
أستاذ الصحافة والإعلام
جامعة قطر



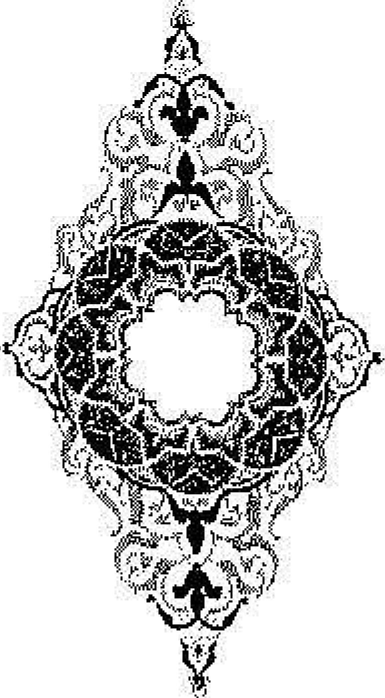
إن الأنظمة الاستبدادية تتعامل مع الرأي العام من منظور آخر؛ فهي تخطط لمحاصرته والسيطرة عليه وتوجيهه الوجهة التي تحقق أهدافها في السيطرة والحكم والاحتواء أي أن الأنظمة الاستبدادية تهتم هي الأخرى بالرأي العام ولكن لترويضه أو خداعه أو تخديره أي إن درجة الاهتمام قد تكون كبيرة في النظامين الديمقراطي والدكتاتوري ولكن الخلاف بينهما يكمن في نوع هذا الاهتمام وأهدافه. إن الرأي



العام يؤدي دوره في كليهما، **وإذا كان الرأي هو الذي يحكم المجتمعات الديمقراطية فإن المجتمعات الدكتاتورية تحكمها القوة ويطيع الناس القوة بالفطرة**، نظراً لأنهم لا يعرفون طبيعة خلقهم الإنساني وبالتالي فإنهم قد يوافقون على أن يعيشوا في ظل النظام الدكتاتوري برضاهم الخاص، لأنهم يعيشون في حالة من الوهم والخداع وعدم الفهم والإدراك لأغلى ما منحه الله لهم وهو الحرية الإنسانية، وهذا قد يؤدي إلى الكارثة التي تهدم حاجز الأمم ومستقبلها. فنرى الجماهير تتحمس للطاغية وتصفق له وهي لا تدرك أنه يقودها إلى الهاوية. وقد تكون الجماهير مغلوبة على أمرها في هذا الصدد حيث يتم توظيف أجهزة الإعلام والدعوة والثقافة وأجهزة التعليم والتنشئة الاجتماعية لترسيخ المفاهيم والمعاني التي يستهدفها النظام أو الطاغية من خلال عملية غسيل المخ والدعاية الجوفاء. **وهكذا نرى أنه من غير المعقول أن تنظر الأنظمة الديمقراطية إلى الرأي العام كما تنظر إليه الأنظمة الدكتاتورية**. ففي الأنظمة الديمقراطية تعطي الحكومات اهتماماً كبيراً بالرأي العام، وتعدّه الأساس لمسيرة الحياة. ويستطيع كل فرد أن يساهم في الحياة الخاصة بحرية كاملة كما أن الحقائق تكون متاحة، وللجماهير حق تتمكن فيه من تكوين آرائها دون أن يقف في سبيل ذلك نفوذ أو ضغوط من أي نوع. أما في الأنظمة الدكتاتورية فإن الحكومات تنظر إلى الرأي العام نظرة مخالفة، وتعدّه نتاجاً للنظام وليس مصدراً له. والأنظمة الاستبدادية لا قبل لها بالنقد، كما أنها لا تستطيع تحمله. وإذا أردنا أن نؤكد هذه الحقيقة فعلينا أن نلقي نظرة سريعة على أي نظام استبدادي لنجد جميع الحقائق تجمع على ذلك، ولا مجال للاستماع لرأي الشعب أو الاستجابة للرأي العام ولا مراعاة لمشاعر الجماهير أو الاهتمام الحقيقي بقضاياهم ومشاكلهم ومعالجة آلامهم والتعامل مع آمالهم وطموحاتهم. وهذه النظم لا تسمح إلا بنشر المعلومات والآراء التي تحقق أغراضها عن طريق الأبواق الدعائية والنشرات الرسمية والصحف الحكومية التي تسيطر عليها سيطرة كاملة. كما أنه لا يتسنى معرفة رأي الشعب على حقيقته إلا في ظل النظم الديمقراطية التي تتحقق فيها جميع الحريات سواء للأفراد أم الجماعات، وتنعم فيه الصحافة وأجهزة الإعلام بحريتها لكونها أقوى الوسائل للتعبير عن الرأي العام وأفضلها.

لم يشهد التاريخ أمة تقدمت أو أضافت للتراث الإنساني شيئاً وهي تعيش في ظل أنظمة قمعية واستبدادية وشمولية حتى لو توافرت لها الإمكانات المادية والطاقات البشرية ومصادر الثروة وأسباب التقدم والرفاهية

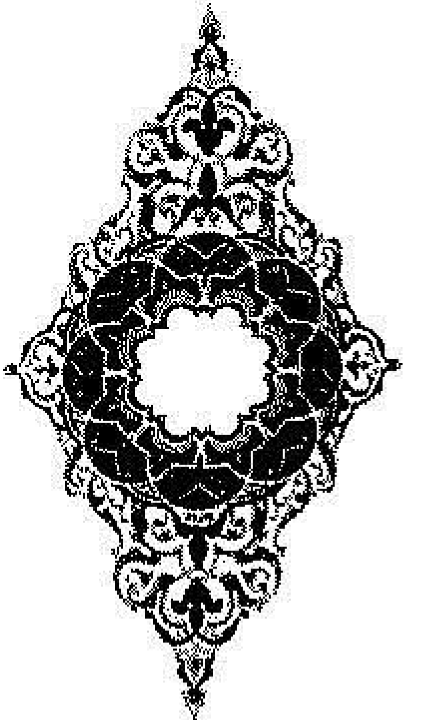
ونجد أمماً تخلفت في حضارات مرت وأحجاراً سقطت بسبب التسلط والقمع وسحق إرادة الجماهير، **لأن الفرد لا يستطيع أن**



يبدع ويبتكر ويسهم في تقدم مجتمعه وأمته إلا إذا توافرت له مساحة كافية من الحرية والاستقرار والأمان لينطلق من عقاله ويحقق ذاته. ولم يشهد التاريخ أمة تقدمت أو أضافت للتراث الإنساني شيئاً وهي تعيش في ظل أنظمة قمعية واستبدادية وشمولية حتى لو توافرت لها الإمكانات المادية والطاقات البشرية ومصادر الثروة وأسباب التقدم والرفاهية؛ لأن الإنسان سيظل فيها أسير هذه النظم منغلق الفكر سقيم الوجدان. وقد أدركت الأنظمة التي تريد لشعبها الخير والتقدم هذه الحقيقة فأطلقت العنان للفكر والرأي الحر والعطاء بجميع أشكاله. ولنا أن نقارن ألمانيا في ظل الحكم النازي بألمانيا اليوم، كيف كانت وكيف أصبحت وكيف أبدع المواطن الألماني وتحقق للإنسان أعلى درجات الرقي والتقدم. ومثل هذا يقال عن اليابان. وهنا نتوجه إلى هؤلاء الذين يريدون أن يحجروا على العقل العربي والفكر الإسلامي، ويحكموا عليه بالركود ويقتلوا فيه الروح والأمل والحياة، هؤلاء الذين يريدون أن ينصبوا أنفسهم أوصياء على الإنسان العربي المسلم باسم الدين تارة وباسم القومية تارةً أخرى، ويوظفوا الدين والقومية لإحكام سيطرتهم وتسلطهم ووصايتهم على هذا الإنسان الذي أثرى الحياة البشرية والحضارة الإنسانية حين أتيح له المناخ الصحي لتحقيق ذاته.. ألا يكفيهم ما وصل إليه العرب والمسلمون من تخلف وتمزق وتشتت وتشرد بسبب هذا التسلط والتحكم، وهو تسلط ليس في أقدار الجماهير وأرزاقهم فقط ولكن في حرياتهم وأنماط حياتهم كذلك. ولو راجعنا أنفسنا قليلاً لوجدنا من كل كارثة حاقت بهذه الأمة ترجع أساساً إلى فرد أو فئة حكمت فتحكمت وسيطرت فتسلمت وتمكنت وظلمت وقهرت. وما نكسة عام ١٩٦٧ أو كارثة عام ١٩٩٠ ببعيدتين. في الأولى ضاعت أراضينا وقهرت إرادتنا وانتهكت حرماتنا، وفي الثانية فقدنا من الأموال والدماء والعزة الكثير، ولا تزال آثار الكارثتين تترك بصماتها العميقة في نفوس الجماهير العربية، إضافة إلى التمزق والشك والارتياب الذي يسيطر علينا وفقدان الثقة والإيمان فيما بيننا. وقد ارتكبت هذه الجرائم باسم العروبة تارة وباسم الإسلام تارة أخرى، والعروبة والإسلام براء من هذه الحماقات التي تسببت في ضعفهم وعجزهم وانهيارهم حتى كانت ريحهم تذهب. وليست هذه الطبيعة الأصيلة للعرب والمسلمين؛ فقد كان السلف الأول أسلم فطرة وأصفى طبيعة فيما يفعلون

لو راجعنا أنفسنا قليلاً لوجدنا من كل كارثة حاقت بهذه الأمة ترجع أساساً إلى فرد أو فئة حكمت فتحكمت وسيطرت فتسلمت وتمكنت وظلمت وقهرت. وما نكسة عام ١٩٦٧ أو كارثة عام ١٩٩٠ ببعيدتين.

وقد ارتكبت هذه الجرائم باسم العروبة تارة وباسم الإسلام تارة أخرى.



ويتركون. وكان رسوله قدوتهم المحببة. وكان هواهم تبعاً لما جاء به صلوات الله وسلامه عليه. أما اليوم فقد استحدثت تقاليد كثيرة في مختلف مناحي الحياة العربية والإسلامية، تقاليد تقوم على التكلف والتزويق وتبتعد عن فطرة الإسلام السائغة.

وتحولت البرلمانات إلى أبواق بدلاً من أن تعبر عن رأي الجمهور وتعكس هموم الجماعة، وتلك البرلمانات غدت منابر لصناع القرار، تنطق باسمهم، وتعكس فكرهم. وصارت قيوداً وسلاسل يطوق بها الجمهور وتخرس بها الألسنة. فظن هؤلاء أنهم سيطروا على فكر الجمهور ووظفوه خلال هذه المجالس. ثم يخرج منهم من يتبجح ويعلن للصحافة وأجهزة الإعلام العالمية أن لديه البرلمان والأحزاب والمؤسسات الديمقراطية والشعبية ويقول هذا وهو يعلم أنه إنما يخدع نفسه ويخدع شعبه ويخدع العالم من حوله وأن العالم كله أصبح صفحة مفتوحة، وما يدور في أيّ مجتمع لا يخفى عن الرأي العام العالمي، ولم تعد سياسة التعتيم والتضليل تصلح في الوقت الحاضر بعد هذا النظام الهائل في تكنولوجيا الاتصال والبث المباشر والأقمار الصناعية. فهل يفيق هؤلاء الذين يخدعون شعوبهم ويضللون جماهيرهم؟

وماهو العائد من وراء هذه السياسة؟ إذا كان العائد كما يظنون هو استمرارهم في السلطة فإن ما حدث لتشاوشيسكو وماركوس وسياد بري وغيرهم خير دليل على عدم صحة اعتقادهم؛ **إذ إن الاستمرار مرتبط بالعدل والإنصاف والعمل. والذي يحكم على ذلك هو الله ورسوله وجماهير الرأي العام الواعي ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾.**

إننا نواجه تحديات صعبة وقاسية وإذا لم نفق للتغيرات العصرية التي تجتاز العالم الآن فإننا سوف نفقد الكثير - لقد وصلنا إلى هذه الحقيقة المرة التي وضعت العرب والمسلمين أمام امتحان مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة التي تمثلها هذه الحرب الشرسة والحماسة التي تحالفت فيها ضدنا الصليبية واليهودية والعلمانية والشيوعية. فهل سنظل هكذا سادرين في الخطأ غير مقدرين لعواقبه الوخيمة نتركه يستفحل ويستشري ويتفاقم. وماهو المنهاج الذي سنتبعه للدفاع عن وجودنا وتراثنا وحضارتنا بعد أن اتضح بما لا يقبل الشك أو الجدل أن أعداءنا عازمون هذه المرة على تصفية الحسابات القديمة والجديدة وخوض المعركة الفاصلة ضدنا لاعتقادهم بأننا إذا ما اجتزنا هذا الامتحان الصعب فإن أبواب المستقبل ستفتح لنا كما تفتحت في عصورنا الزاهية.

ومن هنا تظهر جسامة المسؤولية الملقاة على عواتقنا وتبرز أهمية والموقف وخطورته. وما لابد أن نقوم به من مواجهة ما يراد بنا ولنا على أرضنا وفي كل مكان على هذا الكوكب. فالحرب المعلنة علينا هدفها ضرب العروبة والإسلام واجتثاث الحضارة العربية الإسلامية

من الجذور. وهذا يفرض علينا التصدي للمؤامرات التي تدبر ضدنا وضد حضارتنا، بيننا وفي كل مكان. وهي مؤامرات تمّ إعدادها والتخطيط لها وإدارتها بذكاء. وما يدور في البوسنة والهرسك والصومال وأفغانستان والعراق وكشمير خير شاهد على ذلك. إن الأمر أخطر بكثير مما نتصور وما نتوهم والموقف لا يحتمل السكوت أو تضييع الوقت أو الحيرة والتردد.

وأعداء العروبة والإسلام يتحركون بسرعة لأنهم يدركون أن الإسلام بما هيأ الله له من ظروف وإمكانات وطاقات بات يهددهم في الصميم أكثر من أي وقت مضى، وهم لذلك يحرصون على أن يأخذوا زمام المبادرة في حربهم ضده، وقد بدأوا الحرب فعلاً، ونقلوها إلى أرضنا وديارنا، بل إلى كل بيوتنا وإلى عقولنا وأدق خصوصيات حياة مجتمعاتنا. والمسألة ليست مجرد مطامع اقتصادية أو رغبة جشعة في التسلط على خيرات العرب والمسلمين فقط. ولو كان وراء تحركات القوى المعادية هذا الدافع الاقتصادي وحده لتعرضت أقطار غنية ربما أكثر غنى من بلداننا لما نتعرض له نحن. ففي بلدان كثيرة آبار للنفط ومناجم ومعادن وأرض خصبة تنتج أفضل الزراعات، وأيد عاملة رخيصة وكثيرة وبحار تفيض بالخيرات. ولكن النيران لا تفتح إلا علينا والشرور لا تسلط على سوانا. وذلك لأن لنا عقيدة وحضارة، وتراثنا يقودنا إلى الصفوف الأولى التي كانت لنا من قبل. وعندئذ تنهار حضارات وتسقط دعاوى وتتهاوى أباطيل. هذا إلى جانب ما أفاء الله به علينا من خيرات ونعم كثيرة تدعم قوانا وتشد من أزرنا وتحقق أهدافنا. **فالحرب المعلنة علينا هدفها ضرب الإسلام واجتثاث الحضارة العربية والقضاء على التراث الإنساني الخالد الذي خلفته عقيدة الإسلام.**

ونحن مع الأسف الشديد قد أسهمنا مع عدونا في تحقيق أهدافه حين نسينا الواجب ونكبنا عن الطريق وأوغلنا في العملية حتى أصبح الإسلام غريباً في دياره وباتت أحكامه معطلة إلا في القليل النادر، واستباح الكثير من المسلمين المحرمات وربيت الأجيال تربية غير إسلامية ولا عربية، واستقبلنا كل ذلك باستسلام للمزاعم والافتراءات والمطاعن التي صورت الإسلام بأنه دين تخلف وأن من مقتضيات التمدن أن نبتعد عن الدين، حتى أصبح القابض على دينه كالقابض على جمر، وحتى بلغت الوقاحة بأعداء الإسلام وبعملائهم والدائرين في فلكهم أو المخدوعين بأباطيلهم أن يصموا المسلم الملتزم بأنه رجعي أو محافظ أو غير عصري. والأسوأ من هذا وذاك هو فصل العروبة عن الإسلام. في حين أن العروبة ماهي إلا نتاج لهذا التراث وتلك الحضارة **وهل ينكر التاريخ أنه لولا الإسلام لما رأينا أرض العرب تمتد لتشمل هذه المساحة الهائلة الممتدة من المحيط إلى الخليج ولظل المصريون فراعنه والمغاربة برابرة والشاميون رومانيين والعراقيون فرساً.** ■

